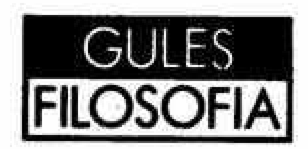
J. LUIS VILLACAÑAS

LA FILOSOFIA TEORICA DE KANT

Realismo Empírico e Idealismo trascendental en el Criticismo.
Los niveles de su uso y su justificación.



EDITORIAL
GULES
VALENCIA





EDITORIAL
GULES

Dirección:
JUAN DE DIOS LEAL
PURA MORET NARRO

Diseño colección y portada: Josep Hortolà

ISBN: 84-86330-02-5
Depósito legal: V-239-1986

Impreso por Gráficas Torsan, S.L.
Mosén Fenollar, 14
46007 Valencia

A los Profs. Montero Moliner
y Navarro Cordón

Quin injust pensament,
quin ésser de miseria
detestable
quin horror
ara s'ha introduit
dins aquest cervellet
fàcil de vulnerar,
i aquesta cara jove
s'ha fos per un segon,
s'ha fos com una màscara
de cera, i m'ha fet veure
la cara ineluctable
del vell que s'hi amaga
i sap com l'odiem.

Parece que alguien que somete a juicio un nuevo trabajo sobre la **Crítica de la Razón Pura** o sobre la filosofía teórica de Kant debe justificar ante todo los motivos y razones que posee para salir a la arena con la pretensión, connatural al hecho de una investigación, de decir algo nuevo acerca del tema en cuestión. Sea experto o lego, el lector de este trabajo tendrá delante de sí la imagen de todos los libros, reales o imaginarios, leídos o no, dedicados desde hace ahora dos siglos a la filosofía teórica de Kant, y su expresión será siempre la misma: ¿para qué uno más?, ¿puede decirse algo más, algo nuevo acerca de esto? Las más de las veces esta expresión es una coartada para dejar reposar en sus estanterías todos esos volúmenes, ilustres o no, sin revisión ni actualización, para aceptarlos como guías autorizados que nos permitirán con facilidad solucionar los problemas que la filosofía kantiana plantea de manera inmediata, y que son indudablemente muchos. Quizás este tipo de coartadas han hecho de éste el país con menos tradición filosófica de la cultura europea; pero no discutiré, naturalmente, sobre ello.

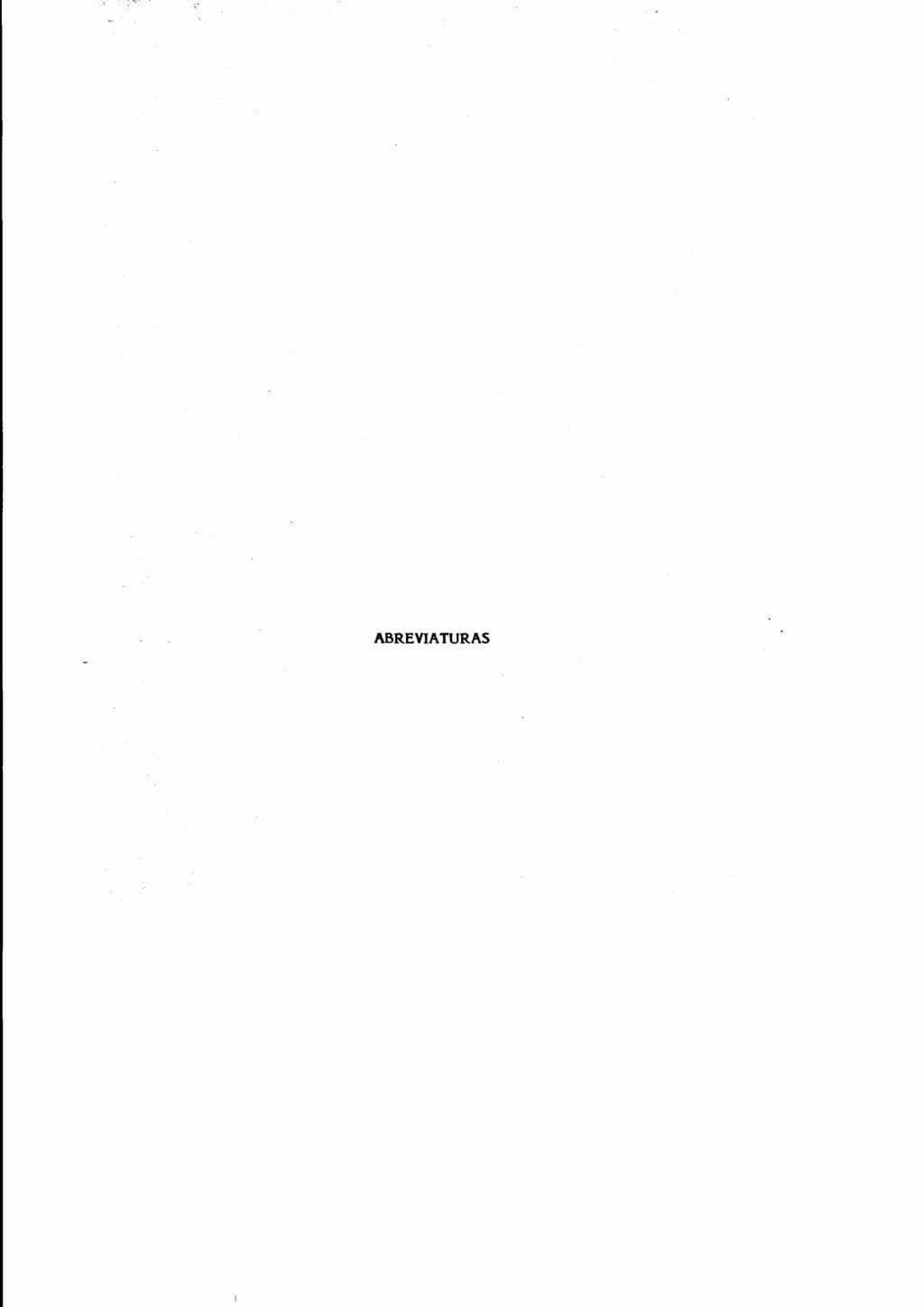
Pues bien, en contra de lo que parecería evidente, yo no voy a dar razones particulares para este nuevo trabajo sobre algo tan estudiado como la **Crítica de la Razón Pura**; sólo refiero al lector a la Bibliografía: todos los puntos centrales de esta obra siguen estando hoy sometidos a debate, a revisión, y ninguno de esos trabajos es encabezado por su autor con una justificación de sus razones para poner en tela de juicio alguna de las interpretaciones tradicionales. Todos saben que la filosofía es en cierto sentido una actividad parecida a la de Sísifo y quieren cargar con su piedra. Creen que tienen algo nuevo que decir y lo dicen. Este es mi caso. Yo, como ellos, puedo estar equivocado; puede que lo que digo no sea nuevo ni acertado y alguien tendrá que juzgar acerca de este particular. Pero sea cual sea el veredicto, no podrá tener como fundamento la falta de legitimidad de toda revisión del texto y del pensamiento kantiano.

El supuesto de la exigencia de una revisión permanente y continua de las grandes obras es el de la historicidad del hecho hermenéutico, el de que la lectura siempre se realiza desde

una plataforma que por lo demás es cambiante. Así, el neokantismo tuvo su **Crítica de la Razón Pura,** lo mismo que el neopositivismo, Heidegger, y las distintas ramas de la filosofía analítica moderna. Pero día a día se hace evidente que nuestra plataforma de lectura ha cambiado sustancialmente: carentes de escuelas dominantes y reacios a confundir la tarea del pensar con la adecuación a modas más o menos superficiales, las filosofías deben hoy reflexionar sobre su propia historia, sobre su propia tradición, más con el afán puro de comprender que con el de asimilar. Esto es lo que pretende el presente estudio: ser una revisión de la argumentación central de la **Crítica de la Razón Pura** desde dos nuevas exigencias: la de exponer la evolución interna de la filosofía teórica de Kant, las razones para su desarrollo interior (con lo que continuamos con la temática de un trabajo anterior) y la de superar las explicaciones fenomenalistas y constructivistas por medio de una buena descripción de las complejas relaciones entre las tesis que constituyen el Realismo Empírico y aquéllas que constituyen el Idealismo Transcendental. Estas dos exigencias son, desde nuestra perspectiva, condiciones indispensables para exponer con claridad el argumento central de la obra de 1781. Pero el nuevo estado de la filosofía hoy es, por otra parte, un requisito indispensable para la comprensión ponderada de cuál es realmente el argumento central en cuestión, pues la pérdida de influencia de ciertas escuelas permite acercarse a la obra de Kant, sin algunos de los prejuicios que fueron corrientes en las interpretaciones del pasado.

En general, desearía hacer la siguiente observación. Este es un libro de estudio. Si tenemos en cuenta las consignas de algunos profesores metidos a periodistas, debe sonarnos rara esta manifestación. ¿Un libro de filosofía, y además de estudio? ¿No era la filosofía una cuestión de diletantes? Pues no, esto pretendo decirlo claro y alto, para no llamar a nadie a engaño. Sólo aprovechará a alguien dotado de disciplina, constancia y que, además, tenga muy a mano las propias obras de Kant, cuya comprensión, al fin y al cabo, es lo que se busca. Para quien no tenga esta pretensión de entender a Kant más allá de las interpretaciones impresionistas y parciales —a la medida de la necesidad de ilustrar con citas sus propias reflexiones— no le será de ningún servicio. Mas presiento que todavía hoy ese reto parece necesario para todo aquel que ejercite el pensar.

Libro de estudio, pues, por lo que exige. Mas no académico. No es fruto de un enfrentamiento profesional-profesoral con un problema de exégesis. Es fruto del enfrentamiento filosófico con el problema de las bases de esa concepción de lo real que es coherente con el conocimiento y la experiencia. Es, pues, un libro "convencido". Creo que Kant señala bien los planteamientos resolutivos de los problemas. Por eso tiene que ser polémico con posiciones que impiden esta valoración de los planteamientos kantianos. Pero en sí mismo sólo ha tenido como exigencia ser riguroso. Esta voluntad dejaba poco margen para consideraciones sobre el carácter del lector al que va dedicado: sólo exige lectores honestos, vale decir, rigurosos. Si estos son muchos o pocos, especialistas o novicios, profesores o alumnos, son circunstancias que no me interesan en absoluto.



ABREVIATURAS

Utilizo en el texto las siguientes abreviaturas:

- KrV: Kritik der reinen Vernunft.
- KrV-A: Primera edición de dicha obra.
- KrV-B: Segunda edición de dicha obra.
- K. der U.: Kritik der Urteilskraft.
- K. der Äs. U.: Kritik der ästhetischen Urteilskraft.
- K. der T.U.: Kritik der teleologischen Urteilskraft.
- Dissertatio: De Mundi Sensibili atque intelligibilis forma et principiis.
- Prolegomena: Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphisik, die als Wissenschaft wird auftreten können.
- Anthropologie: Anthropologie in Pragmatischer Absicht.
- Anfangsgründe: Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.
- O.P.: Opus Postumun.
- Fortschrifft: Welches sind die wirklichen Fortschrifft, die Metaphysik seit Leibniz und Wolff Zeiten in Deutschland gemacht hat?.
- Vom dem ersten Gründe: Vom dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume.
- Beweis: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demostration des Daseins Gottes.
- Reflexiones: Handschrifftlicher Nachlass.
- Die Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
- Vorlesungen: Vorlesungen der Logik, Metaphysik, etc. Cito las distintas Vorlesungen según el nombre dado por la Akademie a las mísmas, antecedido de la materia de que se trate (por ejemplo, Metaphysik-Pölizt).
- I. Einleitung: Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.
- II. Einleitung: Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.
- Essay: An Essay concerning Human Understandig, de J. Locke.
- Dialogues: Tree Dialogues between Hylas and Philonus, de G. Berkeley.
- Treatise: Treatise concerning the Principles of Human knowledge, de G. Berkeley.
- Enquiry: Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, de D. Hume.
- Treatise: A Treatise of Human Nature, de D. Hume.

- Dialogues: Dialogues concerning Natural Religion, de D. Hume.
- Eberhard: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.

Cito las obras de Kant por la edición de la Akademie, señalando el tomo y la página. También utilizo a veces la edición de W. Wischedel, indicando igualmente el tomo y la página. Para las Reflexiones cito sólo el número de las mísmas. La literatura sobre Kant queda citada únicamente por las primeras palabras de cada obra, dando la referencia completa en la bilbiografía. No incluyo en ésta las fuentes que acabo de reseñar aquí.

INTRODUCCION

§ 1.- APROXIMACION AL PROBLEMA DE LA **KrV** y AL OBJETO DE LA OBRA

La **KrV** presenta dos tipos de problemas que, aunque deben ser analíticamente distinguidos, están mutuamente condicionados e implicados cuando se quiere entender su contenido. Se trata de los problemas relativos a su realidad como libro concreto, que tiene tras de sí la historia de su formación y que está sometido a la posterior evolución de sus temas y soluciones, y de los problemas relativos a su valoración como argumento filosófico, su finalidad, su alcance, su éxito. El hecho decisivo es que una toma de posición determinada acerca del primer tipo de problemas tiene como consecuencia necesaria una comprensión concreta del argumento filosófico que se pretende exponer en la **KrV**; hasta tal punto es esto real que, aún hoy día, las más grandes asociaciones de comentaristas se hacen en virtud de su adscripción a la tradición clásica, que fundamenta sus exposiciones sobre una toma de partido previa sobre las cuestiones filológicas de la historia de la formación de la **KrV** (tradición que tiene sus puntales en VAIHINGER, ADICKES y KEMP SMITH), o de su tácito acuerdo con la posición defendida por PATON, quien no ve necesario una valoración histórica del cuerpo de la **KrV** para poder exponerla y comprenderla. Por supuesto que las interpretaciones de estas dos tradiciones son totalmente divergentes. Pues bien, esta tesis tiene como punto de partida la afirmación de que ninguna de estas dos tradiciones tiene una actitud razonable a la hora de enfrentarse a una exposición y comprensión de la **KrV**. Intentaré decir por qué.

Para la primera de las tradiciones mencionada, la obra de 1781 aparece como un libro bastante descompuesto pese a la apariencia de orden riguroso que testimonia el índice. Podríamos decir que es un traje que posee unos patrones perfectamente cortados, pero el cual muestra, si se acerca uno lo suficiente, piezas de distintos tonos y calidades por las que ha pasado un período distinto de tiempo. Nuestra tarea, la tarea del comentarista, sería intentar reparar este defecto, para lo cual necesitamos de una descripción rigurosa de las distintas piezas y su catalogación según años o épocas. Claro está que el resultado puede ser la comprobación de que nada digno puede hacerse con este traje; entonces la labor del comentarista no sería sino la de poder descubrir el rompecabezas que se esconde detrás de la **KrV**. Al

fin y al cabo, y salvo su defensa a ultranza del fenomenalismo, este era el resultado a que llegaba el comentario de KEMP SMITH. Tenía razón PATON al protestar contra este resultado y su propósito más firme fué demostrar que el cuerpo de la **KrV**, tal y como está, es algo perfectamente comprensible y con menos contradicciones internas de las que la otra tradición había sacado a la luz; el traje para PATON era suficientemente cómodo y no había razón alguna para pensar que sus piezas eran de distintas épocas y calidades. La cuestión es que PATON, al exponer de una manera comprensible la obra de Kant, estaba demostrando que si la **KrV** permitía su comentario, no podía ser el libro caótico que pretendían sus predecesores.

Esto fué considerado como una prueba convincente en contra de la escuela de filólogos y la cuestión está, salvo excasas excepciones, en los términos en que la dejó PATON: no hubo una contestación real a las tesis de VAIHINGER y KEMP SMITH sino pura y simplemente abandono de sus planteamientos. Por mi parte ésta ha sido una posición ligera de los comentaristas porque quien no quiera ver en la obra de Kant de 1781 distintas calidades de tejido cae en tan graves inconsecuencias como quien pretende que aquellas diferencias son tan graves como para hacer poco menos que ininteligible la **KrV.** Por lo demás las objecciones que la escuela clásica planteaba al texto kantiano siguen siendo plenamente vigentes para el comentario que de él hace PATON: cuando éste expone la segunda Analogía de la experiencia, o cuando comenta la Deducción transcendental siguiendo linealmente el texto de Kant, reproduce los posibles problemas históricos y filológicos de la obra que comenta; si ésta los tiene, los posee también el comentario, y más un comentario como el de PATON, que en cierto sentido es un fiel espejo de la **KrV.** Pero hay evidencias de que la obra de Kant tiene problemas históricos, explicables únicamente en virtud de la formación del texto y que implican problemas decisivos para la comprensión del todo. De otra manera ¿cómo justificar la restauración de 1787?. Se puede decir que la segunda edición no significa una restauración, y se puede alegar para ello el testimonio de Kant, pero los cambios producidos son lo suficientemente importantes como para dejar las diferencias entre las ediciones como un asunto de perfeccionamiento del estilo. Como ha puesto de manifiesto recientemente un comentarista, entre la primera y la segunda edición de la **KrV** hay un cambio de principio sustancial producido por la concesión de primacía al sentido externo y a la experiencia externa frente a sus homónimos referidos a lo interno (Cf. WASHBURN, **The Second Edition of the Critique...**; en el cuerpo de la obra tendremos ocasión de volver a tratar las posiciones de este autor), como un expediente de su estrategia anti-idealista y anti-fenomenista (en una palabra, anticartesiana y antiberkeleyana). Pero además de este cambio de **principio,** de la primera edición desaparecen instancia teóricas tan importantes como Objeto Transcendental, Sujeto Transcendental, Afinidad Transcendental, que no puede obedecer a cuestiones de mejora de estilo; se refunde enteramente el capítulo de los Paralogismos, el dedicado al fundamento de división de los objetos en Phaenomena y Noumena y el de la

Deducción Transcendental. No se puede decir razonablemente que una obra que sufre tantas y tan importantes revisiones en una segunda edición, fuera considerada por su autor como estando construida de piezas de la misma resistencia a la crítica y a las objecciones de sus lectores.

Por esto la no consideración de problemas históricos es peligrosa: una obra que utilice la instancia teórica del Objeto Transcendental (como por ejemplo lo hace PRAUSS en su **Erscheinung bei Kant,** quien la sitúa en el centro mismo de la teoría kantiana de la experiencia) ha de justificar su motivo para considerar como genuinamente fiel al pensamiento de Kant un concepto del cual el autor prescindió en su revisión de la obra; debe explicar por qué esa desaparición del concepto de la **KrV** no es razón suficiente para que no se use, debe decir por qué no es contradictorio o equívoco con el resto de la obra a pesar de que ya no aparece en ella. En una palabra debe enfrentarse al problema filológico de la **KrV** como libro que posee una historia precisa y concreta. La cuestión, sin embargo, volviendo al enfrentamiento de las dos tradiciones, es que a PATON no se le ofrecía otra alternativa que la de considerar la obra de Kant independientemente de los planteamientos de la tradición clásica. Esta era mucho más fuerte de lo que podemos imaginar ahora, casi un siglo después, y contaba con las máximas autoridades, entre las que se contaba el mismo editor de la Akademie; dado que al final sus planteamientos acababan por destruir el texto de la **KrV** en diversos retazos, eso sí, catalogados según su fecha, no había otra posibilidad, si se quería salvar el valor filosófico de la obra, que salirse de sus planteamientos. Pero hoy ya no estamos bajo la presión viva y palpable de los grandes comentaristas clásicos y podemos suponer que su forma de acercarse al texto de la **KrV** no es la única posible y que un análisis histórico de la misma no tiene necesariamente que llevar a resultados que sean semejantes a los suyos. Antes bien, tenemos la creencia de que pueden ser de una gran ayuda para la comprensión filosófica del texto. No hay razón por tanto para aceptar el dilema a que pudo someterse PATON: es posible salvar y explicar, mejor, profundizar en la comprensión de la obra central de Kant si nos ayudamos de consideraciones históricas acerca de su formación.

¿Pero se puede decir realmente que la tradición VAIHINGER-ADICKES-KEMP SMITH equivocó sus planteamientos? Yo creo que sí, y lo hizo de tal manera que produjo la falsedad de sus resultados. Como he defendido en otro lugar (Cf. **La formación de la Crítica...**) no se puede decir que la **KrV** se compusiera a partir de un manojo de manuscritos de distintas épocas, y a este respecto, los análisis de esta tradición en relación con los distintos estratos temporales de La Deducción Trascendental no pueden sostenerse, como mostraré en el cuerpo de la obra. En este sentido, lo que en PATON era un apriori metodológico, es una realidad histórica: la **KrV** fue escrita por entero durante 1780-81. En ella fueron incluidas algunas definiciones básicas de la **Dissertatio** y algunas de sus páginas pueden encontrarse en la correspondencia existente entre 1770-1722, pero excepto esto no puede decirse que algunas de las páginas del **Nachlab** hayan pasado al cuerpo de la obra. Se

utilizaron, naturalmente, pero no según meros agregados yuxtapuestos, sino siempre mediados por la voluntad sistemática y el estado real del pensamiento de Kant en el momento de la redacción. Los desajustes, los problemas de integración de posiciones y tesis no se derivan de la distinta procedencia temporal (y por tanto filosófica) de sus textos, sino del hecho de que en el momento de la redacción definitiva Kant no veía con claridad ciertos detalles y consecuencias de sus planteamientos, por una parte, ni reflexionó sobre la dificultad de acoplar las definiciones de la **Dissertatio** sobre nociones básicas del criticismo, con el nuevo juego que hacía de ellas la **KrV**. Y esto es suficiente para explicar todos los cambios respecto de la segunda edición.

Este planteamiento histórico no destruye el texto de la **KrV** porque considera que la estrategia general de ésta obra es clara, pero puede ayudar a comprender problemas decisivos del criticismo. La sencillez relativa del mismo se fundamenta en un hecho que ya puse de manifiesto en el trabajo arriba citado, a saber: que Kant refunde en la segunda edición de la **KrV** justo aquellas partes de su obra que había sido **descubiertas o establecidas más recientemente, y ello como consecuencia de la falta de madurez de las mismas.** Este es el caso de la sección de los Paralogismos y del Capítulo de la distinción entre Phaenomena y Noumena. El caso de la Deducción Transcendental es más complejo, pues si bien Kant había descubierto todas las instancias de la misma desde bastantes años antes, había mantenido una teoría de la Apercepción Transcendental, una noción de Yo, incompatible con todo el sistema crítico, (un Yo como sustancia, que se conoce por una intuición especial etc, etc, como veremos en el cuerpo de la tesis) que sólo desmanteló en las vísperas de 1780, pero que no fué capaz de exponer con total claridad en la primera versión de la Deducción. Frente a este **hecho**, la escuela clásica oponía un **supuesto**: el de que las instancias teóricas y las secciones que desaparecen en la segunda edición, corresponden precisamente a aquellas doctrinas más viejas, a aquellas partes del conjunto de textos utilizados que eran **menos críticas.** Este supuesto se basa a su vez en otro: el de que hay en Kant una marcha ineludible desde posiciones precríticas hacia posiciones críticas; este supuesto, que se representa la evolución de nuestro autor como un proceso de desprendimiento de viejos errores racionalistas, obligaba a concluir que lo que Kant abandona en 1787 son justo los últimos reductos de su pensamiento precrítico. Este es el caso, como veremos en el cuerpo del trabajo, de la interpretación que da la escuela clásica del abandono de la noción de Objeto Transcendental. Estos supuestos no tienen ningún sostén en la realidad del proceso según el cual se conformó la **KrV.**

Sin embargo, el objeto de nuestra obra no es únicamente explicar por qué Kant abandona determinadas instancias en la segunda edición de su obra desde consideraciones relativas a su formación, sino utilizar las conclusiones que podamos obtener desde esta perspectiva para el objetivo central: la explicación rigurosa del argumento central, de la finalidad básica de la **KrV.** Sólo afirmo por el momento que mientras que no tengamos una posición fundamentada de estos problemas históricos, el peso específico que deben jugar determinados conceptos en el sistema crítico

quedará sin determinar. Para esta misma finalidad es preciso tener en cuenta más problemas históricos previos. El primero que nos debe ocupar ahora es el de discriminar los desajustes presentes en la **KrV** a causa de la introducción de lo que podríamos llamar **'microsistema de la Dissertatio'** en el cuerpo de la obra. Esta introducción es fatal en ciertas cuestiones esencialmente por una razón: porque la **Dissertatio** tiene una estructura rígidamente dualista: por un lado receptividad, por otro espontaneidad, por un lado intuición, por otro conceptos, por un lado sensibilidad, por otro entendimiento, por un lado fenómenos (en sentido 'Erscheinung') y por otro noúmenos. Esta estructura rígida es rota por la **KrV** fundamentalmente al introducir un tercer término: el de Imaginación. Esta capacidad no es receptividad, pero tampoco es entendimiento, no ofrece consciencia de 'Erscheinung' pero tampoco proporciona conceptos, es espontaneidad, pero también es sensibilidad, etc, etc. Y sin embargo las definiciones de aquellos términos, tomados de la **Dissertatio** casi directamente, no permiten la introducción de este tercer término, que constituye, por lo demás, la piedra angular de la **KrV**. La conclusión es que la tesis central de la obra, la necesidad de la existencia de una imaginación, no podía ser expresada de manera coherente mientras se mantuviera aquella terminología. Y esto, como vamos a ver inmediatamente, es una fuente de problemas decisivos para la comprensión filosófica del criticismo, pues en algunos de ellos están implicadas dos cuestiones básicas a las que dedicaremos una especial atención: la de la teoría del Realismo Empírico y la del Idealismo Transcendental.

El siguiente problema que debe tenerse en cuenta para la comprensión de la **KrV** es el que plantean lo que podríamos llamar 'argumentos de apoyo' para la exposición central de Kant. Llamo argumentos de apoyo aquellas partes de la **KrV** que no contienen una problemática estrictamente transcendental pero que son esenciales para la exposición de la misma; generalmente están vinculados con una disciplina: la Lógica, a través de la cual se introducen en la obra de Kant temas tan importantes como la Deducción Transcendental, la misma Analítica de los Principios y la Dialéctica Transcendental. Me estoy refiriendo a los cuatro apartados con que comienza la Lógica Transcendental y al Capítulo I de la Analítica de los Conceptos, donde se trata de la noción de Lógica, del uso lógico del entendimiento y de la noción de juicio; a la sección primera y segunda del Capítulo II de la Analítica de los Principios, que trata sobre el principio supremo de la verdad de los juicios analíticos y sintéticos respectivamente; por último a todo el punto segundo de la Introducción a la Dialéctica Transcendental, que trata del uso lógico de la razón. Respecto de estos desarrollos que propiamente pertenecen a la Lógica general pura, y con la finalidad de profundizar en el conocimiento de la obra de Kant, debe tenerse en cuenta que constituyen desarrollos que no respetan nunca la complejidad que su propia materia y objeto requiere y que están bastante simplificados tal y como se encuentran en la **KrV**, simplificación que produce a veces la sensación de que están traidos a la **KrV** exclusivamente con una finalidad arquitectónica y sistemática, pero en todo caso sin relevancia filosófica especial. Así lo han considerado la mayoría de

los comentaristas cuando pasan a la ligera por estas partes de la obra, repitiendo casi al pie de la letra las afirmaciones de Kant. Probablemente habrá influido en esta actitud una valoración a priori de la lógica general como una disciplina carente de problemática filosófica estricta, a la cual Kant, en todo caso, no habría dado más esplendor. Esta idea debe ser desterrada: es preciso dar profundidad a las conexiones existentes entre la Lógica General y la Lógica Transcendental, es preciso reconocer la profundidad intrínseca de los temas de la primera, es preciso poner de manifiesto cómo influye y prepara realmente la Lógica Transcendental. Pero para ello no podemos quedarnos en los textos que tenemos en la **KrV** porque, afortunadamente, poseemos abundantes textos sobre la Lógica: no solamente las lecciones editadas por el propio Kant y redactadas por JASCHE, sino los dos volúmenes de **Vorlesungen der Logik** editados por la Akademie y el tomo de **Reflexionen über Logik.** Debemos por tanto dar profundidad al tratamiento ligero que de los temas lógicos hace Kant en la **KrV**, retomando las cuestiones tratadas en esta obra desde la exposición que de las mismas hagan las fuentes recién señaladas, siempre con la voluntad de mostrar cual es la exacta relación y vinculación entre la Lógica General y la Transcendental.

Pero hasta ahora no hemos hecho sino hablar del libro de la **KrV** desde el punto de vista de su pasado; estamos exponiendo ciertas dificultades que deben ser tenidas en cuenta para una comprensión firme de su argumento y que son debidas a la peculiar historia del libro. Nuestro propósito ha sido mantener que para entender bien la **KrV** se necesita leerla a partir de la comprensión de la evolución del pensamiento de Kant hasta el momento de su formación. Lo que ahora interesa dejar claro es que tan necesario como esto es el hecho de ser consciente de que la **KrV** no proporciona cumplimiento al tema central que se propone y que por tanto debe ser completada con la producción kantiana ulterior. Esto quiere decir que comprender bien la obra de Kant de 1781 no sólo obliga a reconocer su pasado, sino también seguir su desarrollo obligado y necesario en las siguientes obras dedicadas a la filosofía teórica. Lo diré más concretamente: esta obra va a defender que mientras que no se vea a la **K. der U.** como el desarrollo obligado del proyecto crítico que se establece en la obra de 1781, no se entenderá bien ni la problemática de una ni la de la otra obra. Esto no quiere decir que la **K. der U.**, en el sentido en que hoy la conocemos, estuviera prevista desde la construcción de la **KrV**; las cosas son precisamente al contrario: desde siempre, la **K. der U.** debía tratar en todo caso de lo Bello, pero el proyecto de completar la **filosofía teórica** con la crítica de una facultad que no es ni el entendimiento ni la razón, sino la facultad de juzgar, obecede a una comprensión de las limitaciones de las soluciones de la **KrV**. Tampoco quiero decir que la **K. der U.** completa la obra de 1781 simplemente: quiero decir que reforma al menos dos partes de la misma; por una parte, la doctrina de la afinidad transcendental de los fenómenos expuesta en la primera versión de la Deducción transcendental y que había sido abandonada en la segunda, a pesar de ser un problema central en el criticismo; por otra, el Apéndice de la Dialéctica Transcendental, que constituye el texto básico para comprender el juego de la razón

en la construcción de la experiencia. La consideración de la **K. der U.** en este contexto ha sido totalmente pasada por alto por los comentaristas por dos motivos: primero por la idea supuesta de que la **KrV** es la última palabra dicha por su autor en la filosofía teórica, y que por tanto no puede estar sometida a evolución en el sentido propio del término, esto es, a cambio alguno reconocible en lo referente a sus soluciones básicas; la segunda razón para no poner en juego la **K. der U.** en este contexto es la valoración casi universal de la misma como obra destinada a unir los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía de Kant; esta valoración, aun sin ser falsa, no puede ocultar esta otra: que también va destinada a posibilitar el uso empírico del entendimiento **(K. der As.U.)** y la coherencia entre el entendimiento y sus conocimientos y la razón teórica con su forma lógica.

Tenemos por tanto un objetivo claro: mostrar el argumento central de la filosofía teórica de Kant una vez que hayamos superado estos cuatro requisitos que nos hemos impuesto, como condiciones para separarnos de la comprensión que de la obra de 1781 han realizado las dos tradiciones mencionadas al comienzo de este punto. Resumiendo, estos cuatro requisitos son:

1.- Usar nuestras tesis sobre la formación de la **KrV.**

2.- Valorar los argumentos transmitidos por la **Dissertatio.**

3.- Exponer en profundidad los argumentos de apoyo, fundamentalmente de la Lógica.

4.- Trazar las relaciones con la **K. der U.**

Se trata de comprender mejor el argumento, desde una mejor comprensión del libro, según la división de problemas que hicimos al principio de este punto.

§ 2.- CONCRECCION DEL OBJETIVO DE LA OBRA Y EXPLICACION DEL INDICE.

2.A. La necesidad de la Exposición de las Relaciones entre Realismo Empírico e Idealismo Transcendental.

Como se desprende de lo dicho, Kant no alcanzó a exponer de manera clara el argumento general de la **KrV** hasta la segunda edición de la obra. Esto sólo debería hacernos abandonar todo prejuicio acerca del carácter de 'última palabra' de la **KrV.** Pero el detalle a que aludiré inmediatamente servirá para poner de manifiesto que ni siquiera después de la segunda edición de la obra, Kant llegó a dominar toda la complejidad de la filosofía transcendental en cuanto doctrina de los elementos subjetivos implícitos en todo conocimiento a priori: Kant supone que los elementos

teóricos de la subjetividad son sensibilidad, entendimiento y razón, pero, con posterioridad a la publicación de la segunda edición de la **KrV** llegará a comprender que se requiere la existencia de una capacidad ulterior y autónoma con respecto a las anteriores: la facultad de juzgar reflexionante. Esto plantea un problema serio en el criticismo: ¿por qué la cantidad de las **facultades teóricas** debe engrosarse con la de juzgar reflexionante? ¿Por qué en 1790 Kant considera, en contra de 1787, que la Crítica de la Razón no estará completa mientras que no se haya realizado una Crítica de la capacidad de juzgar? Estas son palabras propias de Kant: "Sería incompleta una crítica de la razón pura, es decir, de nuestra capacidad de juzgar según principios a priori, si como parte especial suya no tratara de la facultad de juzgar, la cual, a título de facultad de conocer, tiene también derecho a juzgar de ese modo" (**Vorrede a la K. der U.**, p. 167).

Pues bien, es una tesis general de este trabajo el que Kant llegó a comprender la necesidad de una crítica de la facultad de juzgar reflexionante sólo cuando llegó a considerar lo empírico de una manera ordenada y coherente, esto es, sólo cuando operó de manera coherente con la teoría del Realismo Empírico que había construido deficientemente en la primera edición de la **KrV**. Ello supone que a través de las dos ediciones de la **KrV** (y de los **Prolegomena**), no hay una buena exposición de la doctrina del Realismo Empírico, y esto quiere decir ante todo una cosa: que no se produce en ellas la deseada coherencia entre ésta última doctrina y el Idealismo Transcendental. Lo decisivo es que esta deficiencia de la **KrV** redunda en la oscuridad de todo el argumento central de la obra. Es entonces cuando se hace perentoria la buena exposición de las dos doctrinas a las que anteriormente hemos hecho mención. Pero es preciso echar más luz sobre este problema apenas apuntado para poder determinar la dimensión estricta del mismo.

El problema puede ser descrito de la siguiente manera: el argumento central de la **KrV** necesita partir de una teoría general de la realidad que permita diferenciar la noción de realidad sensible de la noción de realidad inteligible, de Fenómeno y Cosa en sí, en virtud de la referencia al sujeto cognoscente. Esta definición de la realidad desde el sujeto, que ahora puede quedar sin matizar, constituye la clave del Idealismo Transcendental, pues hace explicable cómo podemos reconocer algo a priori (con consciencia de su necesidad Cf. **Fortschritte**, XX, p. 265) en las cosas: **lo necesario** es en todo caso aquellas representaciones de la realidad cuyo origen nos lleva a ciertos rasgos necesarios de la subjetividad que conoce, representaciones que **deben estar** en la realidad definida como aquella que puede ser conocida por el sujeto en cuestión. Como es sabido esta realidad sensible se llama en Kant 'fenómeno -Erscheinung-' denominación que quiere sugerir de entrada una cierta dependencia de esa realidad respecto del sujeto que conoce. Pero el problema es definir esa cierta dependencia con claridad, matizando su alcance y sus implicaciones, y es aquí donde hay serios fundamentos para decir que Kant valoró esa dependencia de manera desigual: a veces mantiene que sólo dependen de la subjetividad los aspectos necesarios de las representaciones de la realidad

empírica, mientras que otras aumenta esta dependencia hasta hacer de la **existencia** del fenómeno mismo algo determinado por la propia subjetividad. El alcance y la definición del Idealismo Transcendental no ha quedado, por lo tanto, unívocamente fijado, pues a veces parece implicar un idealismo empírico o fenomenalista, que haría a Kant peligrosamente semejante a Berkeley, siendo así que lo que debe implicar es un Realismo Empírico.

Justo esta dificultad se hace presente de una manera decisiva en la segunda parte del argumento central de la **KrV**, parte que podríamos llamar teoría de la Objetividad de la realidad empírica en general y en la que se estudia, no las condiciones de conocimiento de la existencia de la realidad empírica, sino la conceptualización y objetivación que debe hacerse de ella para llegar a su conocimiento. La coherencia entre el Realismo Empírico y el Idealismo Transcendental tampoco rige aquí. Si se repara, en las Analogías, que constituyen el estudio concreto donde las instancias subjetivas de los conceptos y esquemas puros objetivan la diversidad sensible, sea pura o empírica, la realidad empírica entra en juego en la argumentación en términos de 'percepción -Warhnehmung-', de representación empírica; la realidad empírica es **realidad de representaciones,** lo que volvería a hacer de la filosofía de Kant en este asunto un berkeleyanismo. La aseveración anteriormente aludida tiene una función clara en el argumento de la **KrV**: las instancias subjetivas de conceptos puros tienen una aplicación necesaria a la realidad empírica justo porque ésta es por sí misma una realidad subjetiva, constituida desde el propio sujeto. Esta es una doctrina que, desde una consideración justa del Realismo Empírico, en el sentido que defenderé, debe desaparecer. Desde nuestra perspectiva lo hará en la **K. der U.**. Repárese sin embargo, que esta misma doctrina es válida para la objetivación conceptual del orden de **sucesión pura** del tiempo, que es, en principio y ante todo, una representación subjetiva, pero no se puede argumentar de la misma manera para la objetivación de la **realidad empírica** que conocemos a través de la ordenación de la serie del tiempo puro.

Lo que debemos decir ahora es que esta falta de claridad de las relaciones entre el Idealismo Transcendental y el Realismo empírico, redunda en una falta de claridad de todo el proyecto de la **KrV** porque contamina de manera decisiva las nociones de Cosa en sí, de Objeto Transcendental, de Afección, de Intuición empírica y de Subjetividad Transcendental, además de todos aquellos argumentos donde se intentan vincular los niveles empíricos y transcendental de la obra. Todo ello ha llevado a los intérpretes de Kant a exégesis que demuestran ser callejones sin salida, el más importante de los cuales es el Fenomenalismo, intimamente vinculado con el problema de la Cosa en sí. **Todos ellos requieren, para su propia claridad y para la claridad del argumento central de la obra, una exposición nueva de las relaciones entre la doctrina de Realismo Empírico y el Idealismo Transcendental, como única manera de evitar el Fenomenalismo.** Podemos empezar viendo la cuestión de la cosa en sí, que aglutina varios problemas, y después veremos el de la intuición empírica que se deriva de él y que también agrupa otros subproblemas.

2b.- La Problemática de la cosa en sí y las tesis fenomenalistas.

La problemática de la noción de cosa en sí vienen falseada desde una interpretación equivocada de otra noción básica: la de 'afección'. La posición dominante acerca de esta palabra puede expresarse perfectamente con la siguiente cita de EISLER:

> "Kant usa para expresar la relación de la cosa en sí con el sujeto que percibe, la expresión de 'afectar-afektieren-'. De acuerdo con ello, la cosa en sí se piensa como el fundamento de nuestras sensaciones, sin que sirva aquí la categoría de causalidad de determinación válida para el conocimiento de la cosa en sí. La relación se expresa como una analogía de la causación. El sujeto es afectado en la sensación, esto es, ... no es el productor de su sensación, no la produce actívamente, sino que es más bien puesta en relación con algo desconocido, que puede ser pensado (no conocido) como causa o que sólo es comprendido por medio de una analogía con tal concepto. El sujeto como fenómeno es afectado por las cosas como fenómenos en un sentido empírico. El Yo se afecta a sí mismo en su sentido interno" (**Lexikon**, p. 4).

Debemos poner a un lado, de entre las cosas expuestas en esta cita, el problema del doble Yo que obliga a suponer, y que fue tan ampliamente desarrollado por los grandes críticos de finales de siglo pasado (VAIHINGER y ADICKES), aunque hay que decir que es la consecuencia natural de esta teoría de la afección. También son consecuencias naturales de esta teoría la interpretación fenomenalista de la intuición empírica y la concepción que podríamos llamar 'Constructivista' de la subjetividad transcendental y que expondremos posteriormente. Lo que ante todo nos interesa es ver que esta interpretación de la afección no es un fósil sin vigencia, sino que ha sido mantenida por recientes e importantes comentaristas[1].

---

1 La afección del sujeto por la cosa en sí ha sido mantenida por un gran número de autores. GEORGE, por ejemplo dice "Las sensaciones son los resultados de afección... las cuales corresponden a las cosas en sí mismas" **Transcendental Object...** p. 189, cf. 192. ROUSSETT: "La intuición es una subjetividad afectada por la cosa en sí, que aparece así como la causa, el fundamento, el sustrato requerido para la presencia del fenómeno" (**La Doctrinne kantienne**, p. 163). STRAWSON también ha mantenido esta posición, cf. **Los límites del Sentido**, p. 211. PATON se aproxima de una forma elegante a esta posición: "cree que la cosa en sí es necesaria en el sistema debido a la aceptación por parte de Kant de la pasividad como esencia de la sensibilidad" (**Kant's Metaphysic of**, pp. 51, 56, I). HINTIKKA

Pero estos comentaristas no se han limitado a proponer esta interpretación, que yo considero equivocada, sino que también han señalado las contradicciones a las que lleva el sistema kantiano. Naturalmente que para ellos estas contradicciones son intrínsecas del sistema, dado que suponen que su interpretación es la adecuada. Para hacer una historia de estas contradicciones vistas 'en' Kant, sería preciso remontarse a Jacobi y su famosa sentencia, pero creo que su ordenación en un esquema cerrado y estructurado debe atribuirse a ADICKES quien concluye su libro **Dinge an sich bei Kant** con un argumento claramente delineado que resumo a continuación, y en el cual tenía perfectamente cabida la teoría de la 'Doble Afección' que iba a desarrollar en su obra póstuma **Kants Lehre von der Doppelten Affektion unseres Ich.** Los puntos esenciales son los siguientes:

1.- La teoría del conocimiento de Kant se basa en el hecho de que sólo conocemos fenómenos subjetivos; pero dar sentido a la palabra 'conocer' implica establecer un realismo, pues sólo conocemos si lo que conocemos es la realidad.

2.- Este realismo afirma la existencia transubjetiva de las cosas en sí mismas, independientemente de la subjetividad, y que por lo tanto no puede ser fenoménica.

3.- La relación entre fenómeno y cosa en sí viene impuesta desde la voluntad de que los fenómenos tengan valor objetivo si han de proporcionar conocimiento.

4.- Esto sólo se produciría si las cosas en sí mismas fueran el fundamento de la materia de los fenómenos. La materia fenoménica es la manifestación de la cosa en sí que nos afecta.

5.- La dualidad fenómeno-cosa en sí, no impone una dualidad ontológica, sino dos modos distintos de consideración de lo que hay.

6.- Para que los fenómenos tengan realidad objetiva no sólo requieren que en última instancia su materia esté fundamentada en la cosa en sí, sino también que la estructura formal por medio de la cual se organiza el fenómeno subjetivo sea de alguna manera un reflejo de la cosa en sí. Para ello hay que proponer la existencia de una afección realizada por la cosa en sí sobre el yo en sí, y por medio de la cual no se produce ninguna materia, sino sólo las formas categoriales y puras (cf. **Kant und das Ding...**, p. 35).

---

sugiere que esta posición constituye, precisamente, uno de los principales errores de Kant; cd. **Dinge an sich revisited**, p. 89; GOTTERBAN también ha visto problemas en este punto: "La dificultad es que la cosa en sí sólo podría determinar el contenido de estas representaciones (percepciones o intuiciones empíricas) causalmente y no a priori". **Objetivity without Objeckt**, p. 197.

7.- Según esto, sólo es posible el conocimiento porque la parte pura del Yo, el Yo en sí, tiene influencia sobre el Yo empírico que posee los datos fenoménicos, lo cual sucedería en la Segunda Edición de la Deducción Transcendental, justo en el § 24. La función de esta teoría es además clara: se trata de impedir el uso transcendente de las categorías, o de las estructuras formales del Yo en sí, ya que sólo pueden tener contenido si existe un Yo empírico puramente fenoménico. La materia real de la cosa en sí no es nunca objeto de la subjetividad, sino que su afección al Yo en sí es siempre formal.

8.- Ello no quiere decir que el Yo en sí y el Yo empírico sean distintos sujetos, sino que una vez es un sujeto en sí mismo intemporal y por tanto incognoscible, y en otra se trata de mi consciencia empírica en la forma del tiempo, por consiguiente de una realidad fenoménica y cognoscible. De la misma manera que fenómeno y cosa en sí no son dos entidades, sino dos consideraciones, Yo en sí y Yo empírico, no son sino dos formas de tratar al mismo y único Yo. Esto traerá problemas insolubles para los intérpretes ulteriores como PRAUS quien muestra cómo este juego de palabras lleva a hacer de esa única realidad que es considerada de dos maneras (en sí y fenoménica) una ulterior realidad en sí, de la cual, a pesar de ser desconocida, hacemos juicios plenos de sentido.

9.- Teóricamente, por tanto, hay un escepticismo acerca de la realidad de la cosa en sí, pero su existencia es un supuesto indiscutible e indemostrable. Pero al hacerla fundamento necesario para dar realidad objetivas a las representaciones fenoménicas subjetivas, está haciendo reposar toda su teoría sobre algo desconocido, rechazable en todo caso por un teórico del conocimiento.

10.- Por lo demás, mantener esta instancia era algo obligado dentro de su voluntad de limitar las capacidades cognoscitivas humanas para conceder un terreno propio a la moral. (Cf. para estos puntos **Kant und das Ding an sich**, pp. 156-159).

Jacobi estaba en el fondo de todo esto: o bien el sistema de Kant alcanza coherencia con la cosa en sí, lo que le lleva a contradicciones insolubles, o bien se le retira la cosa en sí, lo que significa su ruina inmediata. Lo importante, no obstante, es que la mayoría de estos puntos han tenido amplias repercusiones en los comentarios más contemporáneos[2]. Pero, ¿hay en la **KrV** suficiente base para afir-

---

2 El punto 1, por ejemplo, es afirmado por STRAWSON, en **Los límites del Sentido**, p. 210: "Existe una esfera de realidad suprasensible de cosas, no espaciales ni temporales, que son tal y como son en sí"; por G. MARTIN, **Science Moderne...**, p. 159, por RABADE, **Proble-**

mar el punto básico de toda esta estructura de pensamiento, a saber: el de que la cosa en sí nos afecta? ¿Implicaría este punto que el realismo transcendental de la cosa en sí es necesario para la explicación del realismo empírico del fenómeno?; ¿implica el problema de la cosa en sí una noción de afección que reduzca el fenómeno a una realidad subjetiva y que lleve directamente a Kant al mantenimiento de un

---

.../...

mas Gnoseológicos, p. 88: "La cosa en sí tiene una perspectiva primordialmente ontológica... como sustrato obligado del fenómeno". "Hay una profunda convicción realista en la cual Kant quiere apoyarse en una realidad transcendente, y lo dado en la intuición empírica consiste en que nuestra sensibilidad es afectada por esa cosa en sí transcendental" (p. 94). LLANO, A. manifiesta algo parecido en su obra **Fenómeno y Transcendencia...**, pp. 104-5; KRAUSSER, en **Kant's Theory of...**, p. 373, GEORGE, **Transcendental Object and...**, p. 189, y BAUMGARTEN, **Kant's Matter of...**, p. 267, manifiestan posiciones semejantes; KONER, dice igualmente que "Kant sostiene que, **puesto que** existen objetos de la experiencia, deben existir cosas en sí mismas" (**Kant**, p. 83); ésta también es la opinión de TORRETTI: "La conciencia percipiente lleva en sí la garantía de que algo existe absolutamente (**Manuel Kant**, p. 495). La opinión general es negada, según creo afortunadamente, por ROUSSETT, quien mantiene que, "sin ninguna referencia a la cosa en sí, es posible dar un sentido a los términos de objetividad, efectividad y exterioridad, oponiéndolos a los de subjetividad, irrealidad e interioridad" (**La Doctrine kantienne...**, p. 54). Sin embargo, este autor no quiere decir que la cosa en sí sea una parte inútil de la sistemática kantiana: "la existencia de la cosa en sí... se encuentra sin cesar confirmada, puesto que no hay parte del sistema que no se refiera a ella" (op. cit., p. 163). Otros puntos pueden ser ejemplificados en los distintos autores; así, por ejemplo, LLANO ha mantenido que, sin ese realismo de la cosa en sí, la filosofía de Kant no podría explicar el fenómeno de la ciencia: "si el fenómeno sólo constituyera una modificación subjetiva sin ninguna referencia real, no diría nada acerca de los objetos que la ciencia estudia" (**Fenómeno y Transcendencia**, p. 97; cf. también p. 59). Que Kant no conjuntó bien este realismo de la cosa en sí con el dinamismo constructor de la objetividad del sujeto transcendental, es puesto de manifiesto por VLEESCHAUWER, quien se niega a aceptar esa afección formal de la cosa en sí al sujeto en sí, de la que habla ADICKES; así, mantiene que "el realismo transcendente no puede más que oscurecer y

idealismo empírico o fenomenalista?. Tenemos que contestar que **no** a todas estas preguntas.

.../...

manchar la pureza y claridad del constructivismo" (cf. **La evolución del pensamiento...**, p. 114); las consecuencias de esto -dice en las páginas siguientes- se dejan sentir en la oscuridad de las relaciones entre sensible e inteligible, contenido y función, y materia y forma. Estas inconsecuencias son señaladas por MONTERO, **El Empirismo kantiano**, pp. 110-111. El punto 5.- del resumen anterior es afirmado por ROUSSETT, manteniendo que "el fenómeno y la cosa en sí son ontológicamente idénticos, ya que son las dos caras de un mismo ser" (**La Doctrine kantienne...**, p. 198; cf. también p. 169). Sin embargo, este punto ha tenido claros oponentes, entre los que destacan HINTIKKA, quien considera que es un error de Kant la postulación de dos tipos de entidades (cf. **Dinge an sich revisited**, p. 89 ss.); BUCHDAHL niega rotundamente la identidad (cf. **Transcendental reduction...**, p. 39); y G. MARTIN, en **Science Moderne...**, p. 159, cree que la identidad entre el fenómeno y la cosa en sí es al menos problemática. Sin embargo, RABADE está más decidido a negar dicha identidad (cf. **Problemas gnoseológicos...**, pp. 97, 101, 107). Para el punto que afirma la necesidad de la existencia de un Yo en sí, cf. STRAWSON, que es, en muchos casos, un fiel seguidor de la doctrina de ADICKES: "Debemos admitir que, detrás de toda la argumentación, yace un modelo tosco e incoherente de la mente, tal como es en sí atemporalmente y de las cosas tal y como son en sí atemporalmente, siendo la primera afectada por la segunda" (**Los límites del Sentido**, p. 218). Este cartesianismo, que considera el sujeto como una cosa en sí, es también defendido por ROUSSETT, quien afirma que "la reducción a la inmanencia no es más que una vuelta acentuada a la concepción monadológica del espíritu" (op. cit., p. 48). El libro que fomentó de una manera radical esta consideración es el de LACHIERE-REY: "El método transcendental consiste en el conjunto de operaciones... donde la conciencia operante **se percibe inmediatamente** como una autonomía; la demostración de esta autonomía es el resultado principal de la filosofía crítica" (**L'Idealisme kantienne**, p. 467). Cf. también la p. 33 de este mismo autor: "La experiencia del yo es independiente por naturaleza de toda intervención del tiempo, y no puede considerarse como dato empírico... es intemporal".

Desde la perspectiva fenomenalista, nos vemos obligados a mantener que lo que constituye el punto de partida de la objetividad y del conocimiento es la existencia subjetiva de las sensaciones, las cuales deben, de alguna manera, ordenarse para constituir el objeto intersubjetivo. No es el menor problema de esta interpretación el de explicar cómo, a partir de un material privado y con una existencia interna a la subjetividad individual que lo conoce, puede llegarse a una representación objetiva exclusivamente en virtud de la introducción de aquéllas representaciones privadas en **formas** ordenadoras comunes a toda subjetividad. Todo ello obliga a considerar al sujeto transcendental como un constructor de objetos a partir del material empírico privado. El resultado de este proceso de construcción es un objeto que no existe por sí mismo como objeto empírico de una manera independiente de su construcción. Y todo ello viene ampliamente determinado desde nuestra posición inicial de considerar la cosa en sí como la realidad transcendente a la mente que nos afecta[4].

104, 105, 66, 70, 210), podemos citar las posiciones de PRICHARD, para quien un fenómeno "es una realidad percibida a la que podemos llamar mental" (**Kant's Theory of...**, p. 137), y de ROD en **Die Bedeutung von 'Wirklichkeit'...** quien, más afortunadamente, propone considerar los textos kantianos en los que se defiende esta teoría como un residuo de las anteriores etapas empiristas de Kant, y por lo tanto, como algo que debe ser superado por el criticismo maduro; cf. la pág. 248.

[4] MONTERO ha denunciado ampliamente este absolutismo de la espontaneidad del sujeto transcendental y la comprensión de lo empírico como algo que en algún momento es dado de manera caótica en el **Empirismo Kantiano**, y en un trabajo posterior vió claro la necesidad de desterrar la interpretación fenomenalista del fenómeno (Cf. su artículo sobre la **Ambigüedad del Fenómeno en Kant**). No necesito decir que estas denuncias fueron decisivas en la formación de este trabajo. En el fondo en él se trata de hacer salir a la luz los supuestos de estas interpretaciones denunciadas y de proponer una alternativa interpretativa a las mismas. Mi diagnóstico es el de que la doctrina de la afección de la cosa en sí no deja otra alternativa que la fenomenalista y que ésta a su vez impone un absolutismo de la espontaneidad de la subjetividad transcendental. Mi alternativa consiste en la necesidad de reformar la noción de Realidad Empírica y de ir acomodando sobre ella las distintas maneras en que actúa la subjetividad transcendental.

Todas estas tesis conjuntadas obligan a pensar que la objetivación del material empírico privado tiene como resultado el Phaenomenon kantiano, el cual, esto es lo importante, no es, en cuanto a la materia, distinto del fenómeno -Erscheinung-, sino sólo la consecuencia obtenida de estructurar éste último según el bosquejo del Objeto Transcendental instituido por la unidad de las funciones categoriales. Es este Objeto Transcendental construido por el sujeto transcendental el que permite deletrear la materia caótica de percepciones y sensaciones, y el phaenomenon con ello no es ya sólo el efecto directo de la cosa en sí sobre nuestra subjetividad, sino el signo de la cosa en sí, porque aquel Objeto Transcendental, considerado aisladamente, es el pensamiento del objeto en general o cosa en sí, y es él la instancia que estructura y objetiva el fenómeno-Erscheinung. Sólo entonces se puede hablar de que por medio del phaenomenon se conoce la realidad transcendente: porque su forma es la del Objeto Transcendental por medio del cual pensamos la estructura de la cosa en sí[5]. Todo ello nos hace pasar por alto las distinciones que anteriormente nos veíamos inclinados a mantener acerca de las relaciones entre los distintos niveles del Realismo Empírico y del Idealismo Transcendental que juegan en la filosofía teórica de Kant, pero no es eso lo que nos obliga a intentar sugerir una posibilidad explicativa distinta, sino el hecho de que las doctrinas en las que se basan todas estas tesis están sometidas a dificultades puestas de manifiesto de una manera contundente por la moderna filosofía antifenomenalista. Esto no quiere decir que no puedan encontrarse textos donde poder basar estas doctrinas, pero si nos atenemos a las instrucciones de nuestro primer punto, estos merecen una evaluación serena respecto de su consideración o no como textos definitivos de Kant acerca del problema. Por lo demás, el que Kant no llegara a expresar con claridad una posición anti-idealista, no puede ocultar el hecho de que él deseaba que su filosofía no fuera, de ninguna manera, confundida con el Idealismo, tanto del tipo berkeleyano, como del tipo cartesiano. Así, se quejaba en los **Prolegomena** diciendo que "deseaba saber

---

5 Este papel del objeto transcendental en la construcción de la objetividad ha sido mantenido, entre otros, por TORRETTI: "el concepto de Objeto Transcendental, con el cual el entendimiento piensa la cosa en sí, sólo puede determinarse por las categorías" (**Manuel Kant**, p. 249). GEORGE confunde totalmente la cosa en sí y el Objeto Transcendental: "Lo que Kant está diciendo es que la causa de ciertas representaciones es el objeto transcendental. Se supone que en el caso al menos de nuestro sentido externo, Objeto Transcendental y cosa en sí son la misma cosa" (**Transcendental Object and...**, p. 194). RABADE es de la misma opinión: "Los conceptos de noúmeno, de cosa en sí y de Objeto Transcendental son intercambiables en virtud de su innegable sustrato común de significado" (**Problemas gonseológicos de...**, p. 109). Como veremos en el cuerpo de la tesis todas ellas son nociones que deben ser claramente distinguidas.

cómo deberían hacerse mis afirmaciones a fin de que no contuvieran una tesis idealista" (IV, p. 290). Kant era especialmente sensible a este tema porque, en el artículo de Garve en la **Gottingesche Gelehrten**, se había confundido las posiciones kantianas con las berkeleyanas, lo que fue considerado por Kant como una injusticia inexplicable en cualquiera que hubiese comprendido el espíritu de la filosofía crítica. El fenomenalismo recién expuesto también hace del 'fenómeno-Erscheinung' algo cuya realidad es 'ser percibido', lo que -por basarse unilateralmente en ciertos textos de la primera edición, olvidando otros que sólo pueden interpretarse de una manera anti-fenomenalista- también hubiera recibido las mismas críticas de Kant. Si además se tiene en cuenta que, desde antiguo, se consideró que uno de los motivos decisivos de la Segunda edición de la **KrV** fué el de intentar llevar a cabo un proyecto anti-idealista ordenado, englobando tanto la oposición a Berkeley, a Descartes y Jacobi[6], no es justo tomar como filosofía definitiva de Kant precisamente una que siempre **quiso** superar. Es claro que las profesiones de fe antiidealista no ayudan a exponer una filosofía antiidealista, y Kant una y otra vez es impulsado, por asociaciones muy arraigadas en él, a posiciones que desmienten estas profesiones de fé; pero es labor del crítico reconstruir lo que quiso realmente decir y no echarle en cara lo que realmente dijo, siempre que para lo primero haya documentos fieles.

Nuestra tarea entonces va adquiriendo concrección y complejidad: no solamente debemos evaluar las distintas etapas y posiciones que poco a poco van modulando el pensamiento de Kant con posterioridad a la primera edición de la **KrV**, sino que debemos intentar exponer todo lo que podríamos llamar teoría kantiana de la realidad de tal manera que queda exenta de la interpretación fenomenalista, para la cual se requiere, como condición **sine qua non**, una nueva teoría de las relaciones cosa en sí-subjetividad, una nueva interpretación de la noción de afección, una nueva teoría de la noción de realidad empírica como realidad no mental, una nueva descripción de las relaciones entre fenómeno, cosa en sí, phaenomenon, noúmeno, objeto transcendental. Sin ello será imposible una evaluación no absolutista de la subjetividad transcendental. En una palabra, debemos realizar una nueva teoría de la realidad y de los términos con que la referimos.

2c.- El problema de la relación entre intuición y concepto.

Un problema vinculado con toda la estructura interpretativa anterior, y que es decisivo para enfrentarse con éxito al estudio de la **KrV** es el de la caracterización de la 'intuición empírica'. Su dificultad esencial está en el hecho de que Kant habla de ella como la forma de conocer la realidad que se produce por medio de la

---

6 Este hecho fue puesto de manifiesto hace ya un siglo por ERDMANN en su **Kant's Kritizismus...**, cf. pp. 190-202. La misma posición es la defendida por VLEESCHAUWER, **La Deduction...**, III, pp. 553 ss.

afección, al mismo tiempo que mantiene en otros textos que es la forma inmediata por medio de la cual se nos dan objetos individuales. Poner en orden estas dos proposiciones es difícil ya que si es la forma de conocimiento producida por la afección y si se interpreta ésta como la acción directa de la cosa en sí sobre la subjetividad, entonces lo que se conoce a través de ella es una realidad mental interna al sujeto que ha sido afectado; su inmediatez es la de ser totalmente aconceptual, la de no estar aún tamizada por ninguna forma de la subjetividad transcendental. Pero esto precisamente es lo que se quiere negar cuando se afirma que por la intuición se nos dan objetos individuales, ya que reconocer individuos supone aplicar las formas constructoras de un objeto, y además, dado que exigen ser siempre de una cierta clase, deben por tanto estar sometidos a un concepto. El problema está en decidir si nos quedamos con el sentido no conceptual o con el conceptual de intuición, si deseamos fundamentar nuestra interpretación en textos como B93, donde se dice que "esta forma de intuir -empírica- es posible sólo en la medida en que la facultad de representar es afectada por dicho objeto", o en textos como B105, donde se habla de que los conceptos puros dan unidad a diversas representaciones **en una intuición,** por la cual se conoce, no afecciones, sino estas afecciones conceptualizadas como un objeto empírico o phaenomenon individual. Teniendo en cuenta esta interpretación, única posible desde la anterior toma de posición respecto a las nociones implicadas, WALSH ha tenido que decir que "El proceso de intuir para Kant es el proceso por el que llegamos a ser conscientes de particulares...; la primera cuestión es si la noción de intuición puede hacerse inteligible. La dificultad consiste en que sugiere que las intuiciones resultan de la impresión de un objeto, pero... de acuerdo a la noción de particular, particular es una instancia del universal, y de acuerdo a la teoría, las intuiciones necesitan, si son particulares, estar ya bajo conceptos... y por tanto es un modo de experiencia sui generis y no un componente del conocimiento" (**Kant's Criticism...**, pp. 12-14). Si la intuición es lo producido por la afección no puede dar individuos y si da individuos, no puede ser producida por una afección, sino que incluye conceptos. Pero entonces ¿qué queda de las afirmaciones de Kant al respecto de que la intuición es aconceptual? La cuestión es que estamos condenados a despreciar algunos de los componentes con que Kant caracteriza la intuición empírica, como único camino para darle coherencia.

Otro intento de solución, que también parte de los supuestos anteriormente expuestos, es el de SELLARS, quien, intentando conciliar el texto donde se establece que la intuición se produce a través de afecciones con la teoría de que da a conocer objetos individuales, establece una doctrina que da el espaldarazo a una noción doble de intuición: una, que da conocimiento de un 'esto', y que hace intervenir la síntesis de la imaginación productiva -como parece derivarse de B105-, siendo por tanto de **estructura conceptual** (**Science and Metaphysics...**, p. 3); sobre ella puede reflexionar el entendimiento para alcanzar un concepto empírico correspondiente, por medio del "Clásico abstraccionismo aristotélico" (op. cit., p. 5). La otra intuición es esencial-

mente diferente "pues pertenece a la pura receptividad y no es de ninguna manera conceptual" (op.cit. p.7), y Kant -dice SELLARS- nunca logró distinguir claramente entre ambas. El problema de esta teoría dual es el dar cuenta de cómo se integran o relacionan "las representaciones puramente pasivas de la receptividad que dan la materia con la que la imaginación productiva opera" (op.cit.p. 7), así como el de dar cuenta de las condiciones de ambos tipos de intuición. En relación con la intuición no conceptual, SELLARS considera que es necesaria para la filosofía de la mente en general, y que es un mérito de Kant el haber apuntado la propuesta de representaciones no conceptuales como estados de consciencia producida por la afección física del estímulo sensorial y que es intermediaria entre esta afección física y las representaciones conceptuales. Estos estados de consciencia son los que recogen las nociones kantianas de percepción y consciencia empírica (cf.op.cit., pp. 16-17). Deben ser el medio para llegar a conocer la realidad física y para ello, las representaciones no-conceptuales que ésta produce deben ser de tal manera que invoquen su causa, que den el criterio para juzgar acerca de la realidad. En palabras de SELLARS; "estos estados no conceptuales deben tener características que sin ser colores, sean suficientemente análogos al color de tal manera que capacite a estos estados para jugar el papel de guiarnos conceptualmente" (op.cit., p. 18). Sólo así se comprende el motivo por el cual el perceptor se representa conceptualmente un objeto físico a partir de un objeto mental. La analogía entre el hecho físico y la representación no-conceptual que causa es el fundamento de que exista el conocimiento, y por ello la síntesis que realiza la imaginación con las representaciones intuitivas no conceptuales vale para la realidad, y el 'esto' que produce representa algo real.

Lo que a nosotros nos interesa es hacer ver que la interpretación de la afección como el efecto de una realidad exterior desconocida, además de llevar a un absolutismo constructivista de la subjetividad transcendental, además de llevar a una consideración de la realidad empírica como algo caótico a nivel de intuición empírica, obliga a considerar una doble noción de intuición, objetiva una, subjetiva otra, conceptual la primera, aconceptual la segunda, mediada aquella por las instancias transcendentales, sin mediar por las mismas ésta, privada una, y criterio de aplicación conceptual la otra. La noción de afección lleva al fenomenalismo que ahora se nos muestra difícil de conjuntar con la teoría kantiana de la intuición. Sellars va más lejos, y mantiene que sería preciso hablar de un espacio de las impresiones no conceptuales, y un espacio que sería el de los 'estos' del segundo tipo de intuición (op.cit., p. 8), e igualmente conceptual. De hecho el espacio de la intuición no conceptual sería analógico al espacio conceptual de las cosas físicas (op. cit., pp. 29-30). Pero como Kant habla del espacio como forma de intuición en los contextos donde se alude inequívocamente a ésta como aquel conocimiento producido por impresiones o afecciones, SELLARS no puede sino decir que "las características de las representaciones de la receptividad como tal, que es lo que propiamente debe llamarse forma de la sensibilidad, no son nunca adecuadamente discutidas y las

llamadas formas de sensibilidad llegan a ser más claramente formas de representación conceptual" (op.cit., p.30). Esto lleva como conclusión ulterior que la **KrV** está mal construida porque la Estética es y debe ser asumida por la Analítica, dado que espacio y tiempo son, propiamente hablando, formas conceptuales de representar la realidad física. La Estética tendría como único objeto de estudio estas impresiones no conceptuales causadas por la realidad en sí. En el fondo, todo ello no hace sino llevar la lógica del problema de la afección hasta sus últimas consecuencias.

2d.- La alternativa al Fenomenalismo: los niveles de relación entre Realismo empírico e Idealismo Transcendental.

El problema es cómo exponer el argumento central de la obra de Kant sin caer en las posiciones fenomenalistas ni en las posiciones constructivistas, salvando al mismo tiempo la dificultad del concepto de intuición producida por el hecho de ser a la vez un conocimiento de individuos y venir dada por afecciones. La estrategia que propone esta tesis es la de ver las distintas maneras en que juega el núcleo de problemas que constituye la doctrina del Realismo Empírico con el núcleo de problemas que constituye la doctrina del Idealismo Transcendental, haciendo intervenir de manera esencial el mandato del primer punto de esta introducción, en el cual se proponía como condición sine qua non para la comprensión de la **KrV** el tener en cuenta la evolución del pensamiento de Kant tanto con anterioridad a la publicación de la obra como con posterioridad a la misma. La posición que defenderé es que el Idealismo Transcendental, según el cual los rasgos a priori de nuestro conocimiento dependen de la subjetividad, juega no de una única manera respecto de la realidad empírica, sino de tres formas bien diferenciadas si se está atento a la evolución del pensamiento de Kant, formas que sólo se pueden distinguir si se repara paralelamente en que la realidad empírica juega también de tres maneras: como realidad existente no individualizada que se nos da en manera objetiva como ámbito de realidad sensible ordenable en una única experiencia posible, y como realidad de Objetos Individuales a los que corresponde un concepto empírico. El Idealismo Transcendental juega en cada momento dando las condiciones necesarias para que podamos juzgar la realidad empírica en cada uno de estos tres niveles de conocimiento; así, la condición necesaria para que algo sea caracterizado como realidad empírica existente es la de que pueda darse en una intuición empírica sometida a representaciones espaciales y temporales, ya que si existencia es poder ponerse de manera absoluta, esto es, sea cual sea ese modo de posición siempre que sea intuitivo, existencia sensible es poder ponerse de manera absoluta en una intuición sensible; con ello se establece el conjunto de objetos cuya existencia es sensible: los del sentido externo y los del sentido interno, pues cada uno de estos sentidos ofrecen condiciones necesarias para reconocer cuando algo se pone o se da a ellos. Este primer nivel de juego entre Realismo Empírico e Idealismo Transcendental permite también establecer las nociones de existencia no sensible, de realidad inteligible, de

cosa en sí, de noúmeno, la división rígida entre fenómeno-Erscheinung y cosa en sí como dos tipos de realidad definidos según el modo de intuición en que pueden darse. Constituye, en general, el objeto de la primera parte de esta obra, a saber, una teoría de realidad existente.

El segundo nivel supone la consideración de la realidad empírica como existiendo independientemente de la subjetividad en el espacio y trata de poder conocer en ella **las relaciones reales** de sus diversas partes. Trata de **conocer no su existencia,** sino sus relaciones, y el Idealismo Transcendental debe proponer condiciones necesarias para ello. La dificultad aquí es clara: para conocer esas relaciones reales la consciencia debe superar el orden subjetivo temporal en que aprehende la diversidad real; debe traducir las relaciones subjetivas con que aprehende la realidad, de tal manera que pueda descubrir en ellas un criterio que le permita elevarse y apreciar relaciones de la realidad empírica. Este segundo nivel trata y opera con **percepciones,** y no directamente con la realidad que representan, precisamente **porque** trata de traducir el orden de representaciones a orden que dé cuenta de las relaciones de lo empíricamente real, pero **no porque** deba aceptarse el hecho de que la realidad empírica sea realidad mental: como debe quedar claro en el primer nivel, la realidad empírica es algo que se nos da en la intuición y que por lo tanto existe de manera no reductible al hecho de ser percibida. A lo que debe enfrentarse el Idealismo Transcendental en este segundo nivel es a la pregunta de cuáles son las condiciones necesarias para que la sucesión subjetiva de la consciencia pueda traducir y dar cuenta de las relaciones de lo real existente. Como veremos, estas condiciones son las de que la diversidad pura del tiempo en el que se aprehende toda realidad empírica debe objetivarse de acuerdo las funciones de la Relación que vienen dadas por las categorías, esto es, que el tiempo sea representado como un sistema ordenado y único de relaciones en el que pueda darse a toda la diversidad empírica existente un lugar que defina de manera objetiva sus relaciones con cualquier otro existente empírico. Con ello no hacemos sino representarnos un tiempo único para todas las consciencias y para toda la realidad, o lo que es lo mismo, pensamos una única experiencia posible definida en virtud de ese tiempo único. Esta segunda parte constituye, no una teoría de la Realidad empírica, sino de la Objetividad Sensible y muestra cómo las categorías tienen aplicación y uso únicamente porque existen representaciones puras de la imaginación en las cuales se reconocen las funciones ordenadoras del entendimiento. Dentro del proyecto crítico tiene la misión de mostrar cómo no es posible una aplicación transcendental de las categorías, conclusión a la que se llega desde el análisis de las condiciones de posibilidad de las Analogías en tanto juicios sintéticos a priori prototípicos.

El tercer nivel de Relación entre el Realismo Empírico y el Idealismo Transcendental trata otro problema. Kant debía, en el fondo, una explicación del hecho de que fuera **necesario** que la realidad empírica concreta **existiera** de tal manera que pudiera adecuarse a las condiciones necesarias de objetivación del tiempo, debía una justificación de en qué sentido se hablaba aquí de **necesidad**

garantizando al mismo tiempo la autonomía, respecto de la existencia, de la realidad empírica. La **K. der As.U.** va destinada a mostrar esta justificación. A través de sus argumentaciones estaremos en condición de ver cómo es posible que la diversidad empírica concreta se adecúe a las condiciones por medio de las cuales puede presentarse como un objeto individualizado por el que puede ejemplificarse un concepto empírico, que al ser referido a él fija su significación, su contenido objetivo. Acerca de la problemática epistemológica hay que decir que para que se constituya una experiencia como conocimiento integral de la realidad empírica, no sólo hay que pensar un único tiempo posible en el que se integran todos los objetos empíricos, sino que hay que establecer una ordenación jerárquica de los conocimientos experimentales sobre Objetos Individuales, una organización sistemática de los mismos. La exigencia de ello no viene impuesta por la instancia transcendental del entendimiento, sino por la razón en su voluntad de poseer un uso empírico. Pero el supuesto de este uso es que la realidad empírica se adecúe a la forma de conocer que es propia de la razón: esto es, que exista de tal manera que haga posible la construcción de un sistema de principios. La justificación de este tipo de supuestos necesarios para que la razón tenga uso empírico es la única que puede culminar la función epistemológica iniciada en la Analítica de los Principios de la **KrV** en cuanto teoría de las condiciones de una experiencia posible, pero lo mismo que en el caso de los Objetos Individuales, la conclusión será una complicación del Idealismo Transcendental con una tercer facultad elemental: la capacidad reflexionante de juzgar. Este es el tercer nivel que debemos tener en cuenta y que debemos exponer a través de la **K. der T.U.**

Con ello podemos fácilmente comprender la estructura de la presente obra. Tiene dos partes perfectamente claras, destinada la primera a la exposición de la Teoría de la Realidad Empírica y la segunda a la exposición de la Teoría de la Objetividad Empírica. En la primera nos centramos en la división rigurosa entre Realidad Sensible e Inteligible, y a trazar las relaciones entre el Realismo Empírico y el Idealismo Transcendental a un primer nivel. En la segunda es preciso hacer una división clara en dos subpartes o secciones: la primera dedicada a la exposición de la Lógica General Pura y la segunda a la Lógica Transcendental y la Facultad de Juzgar en General. En esta segunda parte, el objetivo es trazar una teoría de la Objetivación de la Realidad Empírica y mostrar la lógica interna del pensamiento de Kant en su impulso para pasar desde la consideración del esquema diádico de facultades (entendimiento y razón) al esquema triádico en el que se introduce la facultad de juzgar, y por ello está a su vez dividida en dos: la primera dedicada a la Facultad de Juzgar Determinante y la segunda a la Facultad de Juzgar Reflexionante. Ambas corresponden al segundo y tercer nivel de las relaciones entre Realismo Empírico e Idealismo Transcendental. Ambas constituyen la nueva Ontología como teoría del objeto sensible en general, como teoría de la experiencia en general, de la naturaleza formal de los objetos fenoménicos, y la propedéutica por medio de la cual podemos decidir hasta donde alcanza nuestro conocimiento sintético a priori.

Como ha quedado expuesto el argumento de la **KrV** sólo puede exponerse con fidelidad si 1) se atiende a la evolución de la filosofía crítica tanto antes como después de la publicación de la obra de 1781, y 2) si se repara en las diferentes formas y niveles en que juega la relación entre Realismo Empírico e Idealismo Transcendental, y si se critica desde ahí las interpretaciones fenomenalistas y constructivistas que exageran la dependencia de la realidad empírica de la subjetividad y la espontaneidad de ésta en la constitución de la objetividad, interpretaciones que contaminan todo un conjunto de nociones básicas para el establecimiento de las premisas de la **KrV**: las de intuición, pura o empírica, las de realidad empírica, fenómeno, cosa en sí, phaenomenon, noumenon, etc., etc., de las que nos ocupamos en la primera parte del trabajo.

En **resumen**, por tanto, tres núcleos problemáticos son el objeto de la obra: 1) La historia del pensamiento kantiano y su evolución, 2) la refutación de las posiciones fenomenalistas y constructivista por medio de la distinción de los tres niveles de relación entre Realismo Empírico e Idealismo Transcendental y del establecimiento de la teoría de la Realidad Empírica, 3) la exposición del argumento central de la **KrV**, como obra que es al mismo tiempo un tratado acerca de nuestra concepción de la Objetividad Sensible y un tratado acerca de las razones que tenemos para limitar nuestro conocimiento sintético a priori al que constituye el cuerpo de principios relativos a la naturaleza general de los objetos fenoménicos. Lo que debe quedar totalmente claro es que 1) y 2) no son sino medios para exponer 3).

PRIMERA PARTE

LA TEORIA DE LA REALIDAD EMPIRICA

Esta primera parte tiene una misión fundamental dentro de la economía general del trabajo: la de mostrar, por un lado, la coherencia de las tesis que componen la doctrina del Realismo Empírico con aquellas del Idealismo Transcendental en su primer nivel.

Esta cuestión encierra un gran número de problemas que tienden, como finalidad básica, a una rigurosa definición de la expresión 'Realidad Empírica', distinguiéndola de la Realidad de la cosa en sí; para ello se requiere, con necesidad, el desarrollo de una buena noción de 'Intuición empírica', como conocimiento de la realidad empírica existente, y de todo el vocabulario vinculado con el problema de la percepción; el desarrollo de una buena teoría de las **condiciones necesarias** de esa intuición empírica, la descripción del **status** de las mismas y la justificación de su necesidad, problema que se centra, naturalmente, en un análisis del carácter intuitivo, puro y transcendental del Espacio y del Tiempo. Una vez expuestas estas dos problemáticas (de la intuición empírica y de la intuición pura) estamos en condiciones de desarrollar la noción de 'Realidad empírica', que posteriormente deberemos poder distinguir de todas las demás nociones kantianas referentes en algún sentido a la Realidad: cosa en sí (Dinge an sich), cosa en general (Dinge überhaup), objeto Transcendental (Transzendental Objekt), Noumenon, etc., etc. Desde esta perspectiva, entendemos que sólo se alcanzará una buena teoría de la Realidad empírica si se la define sobre la base de la fijación de sus relaciones con la Noción de Dinge überhaupt establecida por Kant.

Una tesis ulterior recorre de manera central los objetivos de esta primera parte: que, en la posición madura de Kant, el sentido externo y, por tanto, los temas relacionados con el espacio son mucho más decisivos para la definición del 'Realismo Empírico' y que por ello su desarrollo es previo al estudio de los temas relacionados con el sentido interno y con el tiempo. No tener en cuenta esta tesis lleva, como consecuencia inevitable, a las interpretaciones fenomenalistas, que impiden la comprensión de la coherencia entre el 'Realismo Empírico' y el 'Idealismo Transcendental' objeto central de esta obra. El respeto a esta posición central obliga a un proceder metodológico y expositivo concreto, consistente en atacar primero todas las cuestiones relacionadas con el sentido externo y el espacio; sobre esta base desarrollaremos el primer nivel de coherencia entre las dos teorías arriba menciona-

das. Posteriormente expondremos cómo el análisis del tiempo se hace posible desde la noción de realidad que impone el sentido externo y cómo la noción de magnitud intensiva desarrolla aspectos importantes íntimamente vinculados con la noción de 'diversidad real' que el sentido externo da.

La división en capítulos de esta primera parte se hace evidente desde lo dicho: en el primero trataremos de la intuición empírica y del vocabulario perceptivo, intentando definir la figura de consciencia por medio de la cual se conoce la existencia de la realidad empírica; en el segundo se expondrá la problemática del espacio como intuición pura y la justificación transcendental de su **status** a priori, como condición necesaria para el conocimiento de la existencia de la realidad empírica por medio de la intuición empírica. El tercer capítulo trata precisamente de la definición de la realidad emipírica y del enfrentamiento entre Kant y Berkeley-Descartes. El cuarto distinguirá la noción de 'Realidad Empírica' de todo el contexto de nociones referidas a la realidad no sensible, y está destinado a exponer cómo dar coherencia a la comprensión empírica de la realidad (como cosa en sí empírica) con la comprensión transcendental de la misma (como fenómeno-Erscheinung- en sentido transcendental), diferenciando estos dos tratamientos de la realidad empírica de la noción de cosa en sí en sentido transcendental y de la noción de fenómeno en sentido empírico. Definida así la realidad empírica, estamos en condiciones de desarrollar el estudio del tiempo, como forma de llegar a ser consciente de la diversidad de esa realidad, y la noción de 'grado' o 'intensidad', como una condición necesaria de esa diversidad si ha de ser llevada a consciencia por medio del tiempo.

Una vez expuesto todo este cúmulo de cuestiones estaremos en condiciones de enfrentarnos a la problemática de la conceptualización que dicha realidad empírica requiere, si el conocimiento ha de ser posible; en otras palabras, estarán puestas las bases para el estudio de la Lógica Transcendental.

CAPITULO I

VOCABULARIO PERCEPTIVO E INTUICION EMPIRICA

§ 1.- EL ESTADO DE LA CUESTIÓN.

Aun cuando no críptica, la famosa y central frase de Kant según la cual "el objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno (Erscheinung)" (B34), es bastante complicada y difícil de interpretar, sobre todo en relación con el sentido de los términos que emplea. Sin embargo, en ella está prácticamente resumida la doctrina de la Estética Trasncendental y por ello debemos procurar exponerla con rigor. En efecto, no está claro, a juzgar por los comentaristas y críticos, qué es la 'intuición (Anschaung)', si un estado de conocimiento conceptual o aconceptual, si mediato o inmediato, si es distinta de la sensación y de la percepción o no, y por tanto si es una representación subjetiva u objetiva, privada o general; como es natural, el objeto que por ella se nos da, el fenómeno, está sometido a las mismas disyuntivas de interpretación. Hasta ahora las interpretaciones se han decantado hacia posiciones fenomenalistas, las cuales hacen de la intuición una representación privada y del fenómeno un objeto mental, pero últimamente ciertos autores, ante la necesidad de superar este subjetivismo, han defendido el carácter objetivo de la intuición y del fenómeno, cayendo en una posición igualmente contraria a Kant: la de la valoración de la misma como una representación conceptual en la que interviene el Entendimiento, diluyendo así la clara distinción establecida por Kant entre éste y la Sensibilidad.

El líder indiscutible de las interpretaciones fenomenalistas es Kemp Smith; sin embargo, su posición central según la cual la teoría kantiana se asienta en un dualismo básico, la 'cosa en sí' que nos afecta y los objetos construidos sobre dichas afecciones que tienen una existencia exclusivamente mental, tiene claros antece-

dentes en autores de lengua inglesa[1]. Esto no impide que sea en KEMP SMITH donde haya que estudiar la interpretación fenomenalista de Kant, que por lo demás no ha sido suficientemente criticada por un autor tan sistemáticamente opuesto a él como es PATON[2], siendo esta posición de amplia influencia perturbadora en la exégesis de la **KrV**.

---

1 Por ejemplo, WATSON, **The Philosophy...**, mantiene este dualismo básico: "La condición de la percepción empírica es la sensación, que es una mera modificación del sujeto y que es alcanzada a través de la influencia de un objeto sobre el sujeto. El objeto que permite la afección tiene que ser la cosa en sí misma... El objeto indeterminado es... un objeto de conciencia", pp. 74-75. Sin embargo, mucho más claramente esta tesis central es expresada por PRICHARD, **Kant's Theory...**: "La forma final de la conclusión de Kant es entonces que, mientras que las cosas en sí mismas no son o al menos no pueden ser conocidas en el espacio, los 'phenomena', o las apariencias producidas en nosotros por las cosas en sí mismas, son espaciales... Expresado por la fórmula 'phenomena son espaciales', tiene, sin duda alguna, una cierta plausibilidad; pues la palabra 'phenomena' conlleva en alguna medida el carácter esencialmente mental de lo que se afirma ser espacial. Pero la plausibilidad desaparece... Es un sinsentido decir que aunque las cosas no son espaciales, las apariencias que producen en nosotros lo son, pues una apariencia, siendo necesariamente algo mental, no puede decirse que es extensa", pp. 75-76.

2 PATON es tímido en su explicación de la doctrina de la relación causal entre cosa en sí y el fenómeno en cuanto representación. Ello es una clara muestra de su incomprensión de la importancia decisiva que tiene la negación de esta doctrina para la posterior interpretación de la **KrV**; así dice de la misma: "El (Kant) habla también, menos afortunadamente, de los fenómenos como siendo debidos a las cosas en sí mismas, y habla de las cosas en sí mismas como afectándonos o afectando nuestra sensibilidad, produciendo de esta manera fenómenos y representaciones; este uso es natural y difícil de obviar, pero puede ser engañoso. Debemos recordar que la relación de la apariencia con la realidad que aparece es más íntima que la relación causa-efecto y no implica la sucesión temporal que implicaba la relación causal". **Kant's Metaphysic...**, I, p. 63. Esta solución indudablemente no impide la interpretación fenomenalista, pues no atenta contra la noción de afección que es su centro. Por lo demás, PATON es literal al explicar las definiciones usuales de la Estética (cf. I, p. 96ss.), siendo precisamente esta literalidad

El vocabulario perceptivo de Kant, para KEMP SMITH, podría describirse así: la intuición (Anschaung) es un conocimiento inmediatamente relacionado a los objetos, que, como tal, no se diferencia del término 'Empfindung' mas que por incluir también representaciaones exclusivamente temporales[3]. Relacionarse directamente a objetos significa esencialmente que la intuición tiene algún contenido sensible como objeto inmediato[4]. Este objeto de la intuición debe distinguirse del objeto que es causa de la misma y no puede coincidir con él: "El objeto que afecta a la mente es real independientemente; el objeto inmediato de la intuición es el contenido sensible que Kant, siguiendo el punto de vista aceptado universalmente en su tiempo, considera como puramente subjetivo" (KEMP SMITH, **A Commentary of...**,p. 80). La conclusión de todo esto es que, si el fenómeno es el objeto de la intuición y si el objeto de la intuición es el contenido de la misma, entonces la sensación es el fenómeno, pues ella es el contenido de la intuición. Así mantiene este autor que, cuando 'fenómeno' es definido como el objeto indeterminado de una intuición, "por objeto indeterminado se quiere decir, como hemos visto, el objeto en cuanto que consiste en contenidos sensibles dados" (op. cit., p. 83)[5].

---

la actitud que ha llevado a las interpretaciones que posteriormente criticaremos.

3 "La razón de Kant para introducir el término intuición en lugar de sensación fue evidentemente el hecho de que la última no puede emplearse para cubrir el espacio y el tiempo". KEMP SMITH, **A Commentary of...**, p. 79.

4 "La frase 'se relaciona ella misma a objetos' puede ser parafraseada así: 'tiene algún contenido tal como rojo o frío como su objeto inmediato'". Op. cit., p. 79.

5 Un poco más adelante vuelve a repetir esta definición como siendo la esencial desde el punto de vista fenomenalista, diciendo que "desde esta perspectiva, el fenómeno u objeto empírico se reduce a y consiste en sensaciones". Op. cit., p. 84.
Naturalmente, la teoría de la afección de la cosa en sí a nuestra subjetividad lleva consigo la teoría del 'doble yo' (tal y conforme fue mantenida por B. ERDMANN, **Kant's Kriticismus...**, p. 202, y ADICKES, **Kant's lehre von...**, p. 31): "La sensación tiene un doble origen, mecánico y nouménico. Es debida, en primer lugar, a la acción de las cosas en sí mismas sobre la condición nouménica del Yo y, en segundo lugar, a la acción de los cuerpos materiales sobre los órganos sensibles"; **A Commentary...**, p. 275.

El error de fondo, como veremos, reside en la equiparación de intuición y sensación, tal y conforme son desarrolladas estas nociones en la Estética Transcendental, siendo el mentalismo una consecuencia de esta posición más básica[6]. Probablemente, el primero que descubrió este hecho fue WELDON, quien intentó sistematizar las relaciones entre los términos perceptivos de una manera distinta a la de KEMP SMITH; así, negó que 'appearance' fuera una buena traducción de 'Erscheinung', dadas las implicaciones egocéntricas del término inglés (WELDON, **Kant's Critique...**, p. 125), señalando el marcado rasgo russelliano de esta traducción[7], al mismo tiempo que rompía la identidad sensación-intuición haciendo de la primera un 'non spatial data' y de la segunda un término que cubre aspectos objetivos de nuestra percepción sensible y que refiere a las palabras del lenguaje ordinario de 'ver' y 'oir' (Op. cit., p. 126). Su conclusión es que 'Anschaung' debe traducirse por 'percepción'. La dificultad de esta propuesta es la de que imposibilita una distinción entre el término anterior y la 'Warhnehmung' kantiana, cuya utilización es decisiva en el examen de los Principios del Entendimiento. DRYER mantiene una posición bastante aproximada a la de WELDON; para él la sensación es una forma de conciencia que sólo tiene sentido dentro del contexto de la intuición como forma de conciencia de objetos[8], pero identifica 'Warhnehmung' y 'Anschaung' traduciendo ambos términos por 'observation'[9], que es mucho más complejo que los dos ante-

---

6 Aunque débilmente, CAIRD, **The Critical Philosophy...**, I, p. 310, ya había roto la identidad entre sensación e intuición al mantener que "mientras la sensación se describe como el efecto de un objeto sobre la mente en tanto que somos afectados por él, la intuición se refiere al objeto". El término que emplea este autor es 'perception', que traduce la 'anschaung' kantiana. Esta traducción fue criticada por KEMP SMITH (Op. cit., p. 468).

7 Más recientemente, WALKER, **Kant**, también ha interpretado russellianamente la intuición en Kant: "Intuición... es la conciencia inmediata de particulares. El significado exacto de 'inmediatamente conscientes de' tiene problemas análogos a los de la noción de familiaridad (by acquaintance) de Russell., p. 43.

8 "Las intuiciones de cosas sólo pueden hacerse por medio de sensaciones; ellas son intuiciones empíricas". DRYER, **Kant's solution for...**, p. 73. "Kant señala que una observación no es meramente una conciencia de representaciones por medio de sensaciones. Nos recuerda que una observación es una conciencia de un objeto, y así, que no hay observación de un objeto excepto por medio de representación sensible"; op. cit., p. 143.

9 Así, DRYER emplea la palabra observación analizando el texto B 41, donde Kant habla de la 'anschaung' y en el análisis de B 207 y B 218, donde emplea el término 'warhnehmung'. Cf. p.143 y 291 de op. cit.

riores, ya que requiere, inevitablemente, una conciencia provista de elementos conceptuales que Kant nunca hubiera incluído en el contexto de la explicación de los términos relacionados con la percepción sensible. Un ulterior defecto de dicha traducción es que, como se deduce de lo dicho, DRYER necesita incluir la imaginación dentro de las facultades que hacen posible el modo de conciencia caracterizado por él como observación[10], dando entrada así a una dinámica en la que sensibilidad y entendimiento pierden los rasgos definidos que Kant creyó conveniente darles, pues la imaginación como tal siempre actúa sometida a las funciones conceptuales del Entendimiento. Incluso hay algo más, y es que Kant no tiene un uso unívoco de 'Warhnenmung', siendo sus matices violentados al ser traducida esta palabra siempre por observación. En efecto, el uso de este término en la Analítica debe ser cuidadosamente distinguido de un uso más general del mismo cuando se está explicando los distintos tipos de representaciones.

La identificación entre intuición y percepción como conciencia objetiva realizada por estos autores se encuentra con una dificultad insalvable, la de establecer una relación adecuada de ambas nociones con el término 'Empfindung'. Precisamente, esta dificultad es la que el fenomenalismo pretende salvar con su teoría; se trata de lo siguiente: Kant ha definido normalmente la 'sensación' como aquella representación que refiere al sujeto en cuanto que es una modificación del estado del mismo; también ha establecido que la sensación forma parte de la representación caracterizada como intuición empírica. Si interpretamos esta última como un modo de conciencia objetivo, debemos explicar cómo es alcanzada la objetividad y su consecuencia inevitable -la validez general- en una representación que incluye como una parte fundamental algo que es modificación interna de un sujeto único. Indudablemente, no es una contestación el decir que las representaciones subjetivas adquiere **status** objetivo al ser tamizadas por las formas espacio-temporales de la intuición pura, pues dichas formas no alcanzan de ninguna manera a la cualidad representada, que continuaría siendo subjetiva, impidiendo así que la representación total 'intuición empírica' diera cuenta de la realidad objetiva como tal. No establecer, por tanto, la relación entre intuición y sensación condena a la ambigüedad a las anteriores interpretaciones, dejando abierto el problema de cómo una representación que es una modificación de un estado subjetivo y privado puede dar cuenta de la realidad objetiva y con validez general. Precisamente, el fenomenalismo intentaba resolver el problema manteniendo que el objeto o la realidad objetiva no es nada distinto de un conjunto de **mis** representaciones[11].

---

10 "Es por la imaginación por lo que aquello presentado a los sentidos es unido en observaciones de los objetos". Op. cit. p. 294.

11 Otros autores que han mantenido también el carácter objetivo de la intuición han fallado en la explicación de la relación entre sensación e intuición empírica; así, M. THOMPSON, **Singular Terms**, define adecuadamente la intuición: "Una intuición empírica no es meramente

W.H. WALSH, reconociendo la dificultad expuesta, intentó explicar las cosas de distinta manera; en primer lugar discriminó en Kant dos nociones de percepción: la primera, expuesta en la Estética Transcendental y en la Primera edición, establecía que "la percepción comienza con un estado en el que el percipiente es inmediatamente consciente de algo que está enfrente de él; es sobre la base de tales datos, en sí mismos incorregibles e ineludibles, sobre las que son tomadas las decisiones acerca de una realidad más amplia. La dificultad aquí es, naturalmente, la de transcender lo meramente privado; esto es comúnmente resuelto arguyendo que los así llamados objetos públicos no son realmente comunes a diferentes observadores, sino que consisten en grupos paralelos de datos privados organizados sobre principios objetivos idénticos" (**Intuition...**, p. 200). La segunda teoría acerca de la percepción en Kant debe entenderse como dirigida a solventar las dificultades originadas desde este punto de vista, teniendo su núcleo central en la negativa a situar en la base de la percepción la noción de sensación, que es sustituída por la de intuición en un sentido que no integra la subjetividad que la noción de 'modificación de estado' llevaba consigo. Una tal teoría se inicia en los **Prolegomena** y alcanza su exposición definitiva en la Segunda edición de la **KrV**. Su punto esencial es que el énfasis no está puesto en la sensación como proceso subjetivo, sino que es transferido a la articulación en un juicio del contenido sensible que aquélla proporciona. Sólo a partir un tal juicio se constituye la objetividad[12] como un mundo de hechos comunes. Si la intuición es definida por Kant, según Walsh, como una "representación que representa verdaderamente ya que establece una relación inmediata con los objetos que... no son sucesos en la conciencia..., sino 'items' que cuando son convenientemente representados pueden decirse que revelan algo acerca de la naturaleza de las cosas" (Op. cit., p. 193), esto es, si son representaciones

---

una aprehensión inmediata de una diversidad sensorial amorfa; es más bien una aprehensión inmediata de esta diversidad como algo espacio-temporal, y a este respecto es una representación cognoscitiva, una percepción objetiva"; p. 322. Sin embargo, mantiene que la distinción entre sensación e intuición puede interpretarse como sigue: "En cuanto que relacionada únicamente al sujeto como una modificación de su estado, una percepción es sensación. En tanto que constituye una aprehensión de algo dado en espacio y tiempo... es una intuición empírica"; op.cit., p. 323. El defecto consiste en no explicar cómo precisamente la sensación puede ser la aprehensión de un objeto. Otros autores con esta misma posición son: HOCHE, **Nichtempirische Erkenntnis**, p. 58; BLAHA, **Die Ontologie...**, p. 38; etc.

12 "La tarea del juicio es llegar al acuerdo acerca de lo que es el caso, asumiendo que lo que es el caso será lo mismo para todo sujeto humano. Hay así una interna conexión entre juicio y objetividad", WALSH, op. cit., p. 200.

objetivas, entonces sus objetos deben interpretarse como "siendo los mismos para cualquier sensibilidad humana" (Op. cit., p. 194), y por ello mismo, la intuición deberá tener la estructura de un juicio, ya que el modelo de cosas que no dependen de una mente personal es el juicio: "juicio es de naturaleza impersonal, y esto quiere decir que sus productos -lo que en el juicio se exige ser el caso- constituyen un mundo público... Esto es lo que se quiere decir al hablar de juicio como teniendo la característica de universalidad o al conectarlo con la conciencia en general" (Op. cit., p. 195). El argumento puede exponerse más simplemente de la siguiente manera: puesto que toda objetividad exige la estructura de un juicio, la intuición como representación objetiva también la integra; la conclusión dice algo más, y es que, puesto que juzgar es tarea exclusiva del entendimiento, la intuición es una función más de la capacidad intelectiva. Con ello alcanzamos la otra cara peligrosa de las interpretaciones acerca del vocabulario perceptivo: eliminar el sentido de la dualidad sensibilidad-entendimiento[13].

---

13 En su libro **Kant's Criticism...**, p. 13, WALSH vuelve a exponer la cuestión de la dualidad de sentido de la noción de intuición: "La dificultad se refiere a la sugerencia de que la intuición acaba en la aprehensión de un objeto, pues esto podría parecer que hiciera de la intuición una forma de conocimiento y no un componente del mismo. Hay muchos pasajes en la **KrV**, especialmente en la primera edición, en los que Kant parece aceptar la explicación empirista, manteniendo que los sentidos nos proporcionan impresiones o 'sense-data' que son objetos por sí mismos, aunque privados de percipientes particulares...; afortunadamente para su reputación, Kant ofrece una teoría enteramente diferente en la **KrV**, arguyendo que existe una estrecha relación entre conciencia de objetos y la realización de juicios; sobre esta perspectiva el mundo objetivo es descrito sobre las bases de la sensación, pero esta última no ofrece, por sí misma, objetos".

Debemos aclarar que WALSH no concluye que la intuición sea un tipo de juicio o una acción del entendimiento; es más, lo niega realmente (cf. **Intuition...**, p. 193); sin embargo, sí mantiene que la intuición da rasgos invariantes intersubjetivos de cosas permanentes, pues da inmediata conciencia de objetos. Si la intuición no se basa en una estructura judicativa ¿cómo alcanza a ser conciencia de aquello que sólo es permitido a través de un juicio?; si el 'fenómeno' es independiente de una mente que lo percibe, ¿a qué debe su objetividad?. La solución de estas preguntas parece exponerse en la p. 14 de **Kant's Criticism**, donde mantiene que "las intuiciones no son objetos ni públicos ni privados, no son objetos de ninguna clase. La única manera que veo de escapar de esta dificultad es decir

Resumiendo, tenemos que la mayoría de los comentaristas, siguiendo la autoridad de KEMP SMITH, aceptan la interpretación fenomenalista, y que aquellos que intentan separarse de ella introducen dos tipos de notables confusiones: la primera arruina la distinción existente entre 'Empfindung', 'Anschaung' y 'Warhnehmung', que toda exposición ordenada de la **KrV** exige; la segunda hace de la intuición una representación en la que intervienen las funciones de los juicios que dependen del entendimiento, eliminando así la frontera entre el ámbito de la sensibilidad -que gira alrededor de la noción de intuición- y el de la espontaneidad -que tiene su centro en las funciones de los juicios-, e impidiendo conceder un sentido a la división de la Doctrina Transcendental de los Elementos en 'Estética' y 'Lógica'. Pues bien, ambas alternativas de interpretación deben ser desechadas. La crítica al fenomenalismo, que indudablemente tiene bases reales en algunos textos kantianos, no puede llevarnos a la ruptura del propio armazón de la **KrV** ni a interpretaciones que sean irrreconciliables con el sentido básico de los términos kantianos.

La noción de 'intuición' tiene otros sesgos desde los que son posibles interpretaciones disyuntivas, aun cuando algunos de ellos estén íntimamente vinculados con la decisión de atribuirle o no elementos lógicos o conceptuales. Los problemas a los que ahora nos enfrentamos consisten en la relación de la noción de intuición con las de 'singularidad' e 'inmediatez', y hacen referencia a los pasajes en que Kant define aquélla como el conocimiento inmediato del objeto (B 33) y como siendo una representación singular (B 376). HINTIKKA es indudablemente quien primero se ocupó de estas cuestiones con una finalidad expresa, la de separar la noción de intuición de toda relación con la sensibilidad, distinguiendo en ella un sentido estético, que es esencialmente producto de una deuda de Kant para con Aristóteles, y un sentido lógico, que hace referencia a un método por el cual se propone un particular o instancia para un universal dado. La deuda de Kant para con Aristóteles consisten en que éste no veía otro medio de presentar individuos más que por la percepción sensible, opinión que Kant siguió al vincular la intuición con la sen-

---

que las sensaciones no son estrictamente una forma de conciencia, pues no tienen objetos verdaderos, sino un modo de experiencia que es sui géneris". No necesito insistir en que esta única solución rompe toda posibilidad de reconciliación con la teoría kantiana, pues la intuición presenta objetos de determinada clase, a saber: 'Erscheinung' y el problema está en cómo ello es posible si debe integrar sensaciones como modificaciones de estado.

Por lo que hace a la disolución de la diferencia entre sensación y entendimiento, cf. CAIRD, **The Critical Philosophy...**, p. 311, I tomo: "Espacio y tiempo no existen aparte de la espontaneidad del entendimiento".

sibilidad[14]; la consecuencia de ello fue que Kant no desarrolló el sentido lógico de intuición como **método general** de presentación de un particular para un concepto concreto, al mismo tiempo que hizo del espacio, implicado en todo proceder de instanciación de particulares, una estructura dependiente de la sensibilidad humana. Según HINTIKKA esto podía explicar "por qué Kant llega a conectar la matemática con nuestra facultad de percepción sensible" (**Kant's New Method...**, p. 130)[15]. Todo

---

14 Para el doble punto de vista acerca de la intuición, cf. HINTIKKA, **On Kant's Notion...**, p. 38. Para la relación Kant-Aristóteles, cf. p. 44: "Desde un punto de vista histórico, la estrecha relación entre intuición e individualidad hace la conexión entre intuición y sensibilidad muy natural. Aristóteles ya había mantenido que 'sólo la percepción sensible es adecuada para aprehender los particulares'. Al conectar intuición con sensibilidad Kant está en alguna medida siguiendo el viejo antecedente aristotélico". Con ligeras modificaciones HINTIKKA vuelve a tratar la relación entre Kant y Aristóteles en **Kant's New Method...**, pp. 131-2, **Kant on the Mathematical...**, p. 176, y en **Lógica, Juegos...**, pp. 141, 253 ss. Sin embargo, en otros contextos la relación entre dichos autores es valorada mucho más positivamente, siempre en el contexto de este problema; así, por ejemplo, HINTIKKA mantiene que en ciertos lugares de los **Analytica Priora** (I, 2, 25a, 14-17), Aristóteles mantiene un uso de la noción de 'ecthesis' muy parecido al de intuición en Kant como método estrictamente lógico para la presentación de individuos apropiados a un concepto, que en el caso de Kant tendría su ejemplo más concreto en la exposición de la construcción de una figura como individuo perteneciente a cierto concepto geométrico (cf. **Lógica, Juegos...**, p. 249).

15 En otro lugar ha expuesto HINTIKKA más detenidamente la explicación de los motivos por los que Kant llega a la identificación de la Matemática con el aparato de los órganos de la percepción. Su argumento puede resumirse como sigue: 1) Los razonamientos matemáticos están interesados en la existencia de individuos; 2) Los resultados del razonamiento matemático son aplicables a toda la experiencia a priori; 3) Desde 1 y 2 estamos obligados a mantener que la existencia de los individuos por los que se interesa el razonamiento matemático es debida a los procesos por medio de los cuales llegamos a conocer la existencia de individuos en general; 4) El proceso por el que se realiza esto es la percepción; 5) Las relaciones mutuas de los individuos con los que el razonamiento matemático está interesado son debidas a la percepción, reflejando la matemática el sistema de mutuas relaciones; 6) De aquí se sigue que la estructura

ello es para HINTIKKA bastante desafortunado, aun cuando comprensible. Y sin embargo no impide poder apreciar en Kant un sentido de intuición ampliamente valioso; se trata de aquél según el cual "intuición es algo que representa o establece un objeto individual distinto de un concepto general" (**Kant's New Method...**, p. 130), o de otra manera, aquél que establece que "cualquier cosa que representa en la mente humana a un individuo, es una intuición... Intuitividad quiere decir simplemente individualidad" (**Kant on the Mathematical**, p. 162). Desde esta perspectiva identificar sensibilidad e intuición es tomar la parte por el todo, e incluso podríamos decir que la parte menos representativa. En efecto, el método de la instanciación existencial es aplicable a contextos que nada tienen que ver con la sensibilidad ni con la percepción, como, por ejemplo, en la Aritmética, la Geometría y la misma Lógica. Cuando nosotros establecemos la existencia de un número o construímos una figura geométrica, no indicamos ni asumimos que algo parecido al proceso de percepción esté aquí en juego; cuando establecemos un juego que regule las actividades de buscar y de encontrar un sujeto existente que sea una instancia o ejemplo de un determinado concepto, tampoco implicamos con ello que la actividad por medio de la que obtenemos el resultado sea la de la sensación. Desde aquí podemos concluir que Kant perdió la ocasión de establecer una Lógica general de la intuición (en términos de HINTIKKA, una buena Lógica de la cuantificación) al reducirla a los contextos donde está presente la sensibilidad; con ello justifica este autor la necesidad de establecer una teoría que regule las actividades de 'buscar' y 'encontrar' en los distintos contextos en los que se requiera la presentación de individuos existentes, lo que daría la estructura de nuestros argumentos cuantificacionales y de nuestra noción de 'existencia'[16]. Todo ello no tendría por qué hacer especial referencia al Espacio o al Tiempo[17] y desde luego desarrollaría el núcleo mismo de la Revolución Copernicana llevada a cabo por Kant. En efecto, las reglas para establecer un ámbito de existencia no harían sino anticipar qué cosas pueden ser existentes para nosotros, de la misma manera que la "tesis básica de Kant era que la razón humana sólo considera aquello que produce según una idea que ella misma realiza, o que la razón humana debe adoptar como su guía lo que ella misma ha puesto en la naturaleza" (HINTIKKA, **Kant's New Method...**, p. 127). Una

---

del razonamiento matemático es debida a la del aparato perceptivo; (**Kant on the Mathematical...**, pp. 179-80).

16 "Mi intento de reconstrucción parcial del principal punto de la teoría de la matemática de Kant aplicada a la moderna lógica simbólica da origen a una sugerencia interesante para la filosofía de la lógica actual. La sugerencia es considerar la lógica de cuantificación como siendo esencialmente la lógica de la noción de 'buscar' y 'encontrar' (convenientemente generalizada)" (**Kant's on the Matematical...**, p. 181. Cf. **Lógica, Juegos**, p. 145.

17 Cf. **Lógica, Juegos...**, p. 143.

condición que debe cumplir cualquier presentación de un existente es que la decisión acerca de su existencia sea tomada en base a medios no conceptuales, sino a algún tipo de recurso demostrativo[18]. Este aspecto de la instanciación también está vigente en la noción de intuición kantiana, con lo que ésta queda definitivamente establecida como el medio de presentar individuos por medios no conceptuales, lo que explicaría el sentido de los textos kantianos en que se hace referencia a la singularidad y a la inmediatez.

A mi modo de ver, el planteamiento de HINTIKKA tiene un mérito importante, y es el de haber puesto las bases para establecer adecuadamente la relación de la noción de "intuición" con la noción de 'existencia', aún cuando se ha precipitado en extraer la conclusión de que **siempre** 'existencia' hace referencia en este contexto a 'individuos'. En tanto su interpretación de 'singular' indica 'individualidad' creo que es equivocada, al menos parcialmente. Sin embargo, desarrollar la noción de 'inmediatez' desde la necesidad de que el conocimiento de un existente se lleve a cabo por procedimientos mostrativos u ostensivos, es un acierto.

La literatura posterior sobre la cuestión que estudiamos está ampliamente dominada por los trabajos de HINTIKKA y en cierto sentido tiende a desarrollar precisamente aspectos problemáticos en la relación de las nociones señaladas[19]. Así, por ejemplo, la posición de aquél de que singularidad e inmediatez son criterios equivalentes para reconocer una intuición fue primero puesta en duda y negada por Ch. PARSONS, para quien la singularidad es más fuerte que la inmediatez y viene definida autónomamente, lo que no ocurre con la segunda noción (**Kant's Philosophy of...**, p. 570). Por su parte, K.D. WILSON mantiene que son criterios extensionalmente idénticos e intensionalmente diferentes, por lo que no pueden reducirse ni subordinarse; su razonamiento es como sigue: la singularidad es un criterio lógico que divide las representaciones en intuición y concepto, según valgan para un grupo de individuos o sólo para uno. (**Kant on Intuition**, p. 248). Desde ahí podemos concluir que toda intuición tiene que ser inmediata, dado que no hay ningún concepto que no sea mediato (op. cit., p. 256) lo cual sin embargo no entraba en principio en la definición de intuición sino que es una consecuencia accidental derivada del modo de ser los conceptos; de ahí la identidad extensional de ambos criterios y su diferencia de peso y sentido (op. cit., p. 263). Excepto en PARSONS, que dice que los individuos son dados inmediatamente exclusivamente en virtud de que a través de los sentidos "el objeto está presente directamente en la mente" (**Kant's Philosophy of...**, p. 569), en todos los demás autores vemos cómo el sentido sensible de la intuición queda su-

---

18 Cf. **Lógica, Juegos...**, p. 95.

19 Cf. los siguientes trabajos, algunos de los cuales analizo a continuación: E. ROBSON, **Kant's concept of Intuition**; Ch. PARSON, **Kant's Philosophy of Arithmetic**; K.D. WILSON, **Kant on Intuition**; R. HOWELL, **Intuition, Synthesis and Individuation in the KrV.**

primido en favor del sentido lógico de la misma, tal como establecía HINTIKKA[20]. En otras direcciones, sin embargo, sus propuestas han sido más criticadas; así, WILSON ha negado que las representaciones intuitivas lleven consigo la afirmación de la existencia de la cosa (**Kant on intuition**, p. 263), pues, en esencia, esto haría redundante el segundo postulado del pensamiento empírico (op.cit., p. 264); también HOWELL ha rechazado la forma en que HINTIKKA relaciona **intuición e individualidad** por considerar que oculta un ulterior problema de real importancia. Su posición merece ser expuesta con un poco de detenimiento.

HOWELL reconoce que las intuiciones empíricas son para Kant análogas a términos demostrativos singulares que aseguran la referencia a un único y definido sujeto (**Intuition, Synthesis...**, p. 213), pero para cumplir esta función necesitamos introducir en la noción de intuición, la síntesis de la diversidad en una imagen unificada del objeto, generada según la regla que impone determinado concepto empírico (op. cit., pp. 208, 214). Esta noción de intuición no es, evidentemente la kantiana, aunque se aproxime mucho a la interpretación que de ella hacía WALSH[21], sino que es una noción 'purificada' de intuición. Lo fundamental en ella es la necesidad de que coexistan dos tipos de demostrativos: uno, puro y no conceptual, que hace referencia a términos mentales que se singularizan sobre la única base de darse en el espacio demostrativo de un sujeto y por medio de los mecanismos perceptivos del mismo, lo que constituiría el sentido de la noción que se expone la Estética Transcendental; el otro, descriptivo y conceptual, ordena y compone el demostrativo puro, produciendo la imagen de un objeto definido y vinculable unívocamente a un concepto[22]. El cargo contra Kant consiste en no haber sabido distinguir y señalar las diferencias entre estos dos métodos de individuación, o entre estas dos clases de intuición y en no producir, por ello, una teoría coherente de la misma que enfrentara con fortuna las funciones lógicas y epistemológicas a las que en principio se le destinaba. (**Intuition, Synthesis...**, p. 221).

---

20 Así también HOWELL, "lo dado, en verdad, es la representación inmediata en la intuición, pero, con HINTIKKA, la intuición se relaciona inmediatamente con su objeto simplemente porque la relación no es (como en el caso de la del concepto con el objeto) mediada por notas conceptuales o características"; **Intuition, synthesis...**, p. 211).

21 De la misma manera que WALSH proponía la noción de juicio como el centro de la teoría de la intuición, HOWELL llama a su noción 'purificada' de la intuición "la concepción purificada del juicio, de la intuición empírica y del concepto" (op. cit., p. 215).

22 Cf. HOWELL, op. cit., pp. 221 y 218.

La enseñanza que debemos extraer de esta prolija exposición del estado de la cuestión es ésta: el acuerdo acerca del **status** lógico de la intuición, esto es, de sus diferencias con otros tipos de representación como son los conceptos, es fácilmente lograble por los distintos autores, pero tan pronto como se quiere dar a la intuición relevancia epistemológica surgen las desavenencias y los cargos contra Kant; y esto siempre por un motivo, a saber, que epistemológicamente la intuición tiene que mantener dos frentes que no han sabido ser reconciliados por los comentaristas, ni según parece por el propio Kant, ya que por un lado debe garantizar la objetividad, esto es, debe ser una forma de representar y reconocer objetos para dar referencia a un concepto, y por otro debe integrar un tipo de representación caracterizado por Kant como "mental", 'subjetivo' y a lo que parece 'privado', desde el cual es muy comprometido alcanzar el objetivo previsto para aquella. Ante este dilema, podemos salir del Fenomenalismo diciendo que la intuición es un juicio, que incluye una síntesis ordenada, que presenta un objeto individual público, etc., pero nunca haremos callar los textos kantianos que dicen que la sensación es lo que da la materia de la intuición empírica (B 34) y los que definen la sensación como "el efecto que produce en la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados" (B 34). La salida del callejón del fenomenalismo debe ser ante todo una salida kantiana. En esta tarea nos empeñamos ahora.

§ 2.- Exposición ordenada de la cuestión.

La cuestión de la intuición **en general** está relacionada con cuatro núcleos problemáticos: su carácter de conocimiento inmediato, aconceptual, de particulares o individuos y por último su propiedad de ser el modo de conocimiento de la existencia. Como hemos visto, no hay un acuerdo general sobre ningún de ellos, pero ante todo debemos decir que se ha reparado menos de lo necesario en el cuarto. Creo que mientras que los tres primeros aspectos no se hagan depender del último, las propiedades de la intuición como forma de representación no se harán evidentes. Expuesto más formalmente, la intuición es aconceptual, inmediata, de individuos justo **porque** es el modo de conocer lo existente sólo en su carácter de existente.

Kant expuso en un lugar bastante anterior a la **KrV**, que el conocimiento de existencia sólo es alcanzado cuando la cosa es puesta de una manera absoluta (**Beweis...**, II, 73-74) y aunque Kant no desarrolló el concepto de posición 'Setzung', lo relacionó con la noción de 'materia del pensar' (Materiale zu etwas Denklichen, **Beweis...** II, 78), con el origen del conocimiento que tenemos de las cosas y con el darse de las mismas (op. cit., II, p. 72). En otros contextos se considera la 'posición' como a lo que todo pensar tiende o lo que proporciona valor objetivo o referencia a los conceptos (**Anthropologie** VII, 191). Y sin embargo, en pasajes más conocidos, estas notas son asumidas por el concepto de 'intuición' en tanto modo de conocer la posición o existencia de las cosas. La decisión de Kant es comprensible: si la posición o el darse de las cosas como existentes debe ser condición básica del

conocimiento conceptual, entonces debemos poder dar cuenta de ello desde un modo de representar objetivo cuya característica básica sea la aconceptualidad. Este modo de representar objetivo es la intuición 'Anschaung'. De no haber un conocimiento objetivo de lo existente en su carácter de tal, no habría nada objetivo conocido en él y por tanto no habría conocimiento conceptual (que siempre debe ordenar **peculiaridades** de lo que existe); por ello Kant puede decir en la **KrV** que la intuición, en cuanto conocimiento de las cosas como nos son dadas (B 75, B 33), es a lo que todo conocimiento conceptual se dirige (idem) y sobre lo que el entendimiento ejerce su función (B 75). En cuanto que el pensar es un medio de ordenar la intuición, esta debe ser un modo de representación previa y en cierto sentido, originaria; por ella los conceptos alcanzan referencia y realidad objetiva (B 300, B XXVI). Por otra parte, en cuanto que intuición empírica incorpora sensación y en cuanto tal da una materia al pensar (B 34), justo como el 'ponerse', en la fase precrítica, lo hacía. Con ello vemos cómo efectivamente la intuición recoge el juego de la noción de 'Setzung', o mejor, cómo es el modo de conocerla.

Esta integración de nociones es importante tenerla en cuenta. La intuición es la forma de consciencia por la que se conoce la existencia o posición de una realidad en cuanto que se nos da, siendo así una forma de objetividad[23] y cumple la función de ser el punto de aprtida de todo conocimiento conceptual. Aquí comienzan las auténticas cuestiones y la falta de claridad en la exposición de Kant en lo que respecta a la intuición empírica. En efecto, en los textos pueden ser discriminadas al menos cuatro teorías acerca de qué realmente nos permite decidir acerca de algo como existente. Tres de ellas están claramente expuestas y una cuarta puede ser indirectamente concluida.

La primera es exactamente la referida: conocer existencias siempre se lleva a cabo por la exposición directa de la cosa, por el darse de la misma en la intuición (B 194) y aunque en este texto no se utiliza la palabra 'existencia' -Dasein- tenemos derecho a usarla pues es una conocida teoría kantiana la de que existir es, cuando se habla de las cosas, sólo suponerse. La segunda es más amplia y dice que conocemos la existencia de las cosas sólo por la experiencia[24], lo que naturalmente es ambiguo.

---

23 "Fenómeno contiene en la intuición empírica la materia para algún objeto en general, por lo que algo es representado como **existente** en el espacio".

24 Cf. para estas tesis los siguientes textos: "Que algo existe puede ser conocido únicamente por medio de la experiencia" (Ref. 6413) "Yo conozco la existencia por experiencia" (Ref. 5710). En la **KrV**, cf. "Si no comenzaramos por la experiencia, en vano pretenderíamos conocer la existencia de las cosas" (B 274).

Podemos centrarla, sin embargo, con otras dos tesis: la existencia se conoce por sensaciones[25] y por último, por percepciones[26]. Las tres últimas son las expuestas directamente por Kant y la primera es la que es concluida desde sus textos. El problema que surge de aquí es comprender las nociones de sensación, percepción, intuición y experiencia (en cuanto conocimiento de la existencia), y decidir si efectivamente puede ser mantenida cada una de estas tesis. Este es un buen proceder para acercarse a comprender el vocabulario perceptivo de Kant y para evitar caer en las interpretaciones de KEMP SMITH y demás defensores del carácter privado de algún componente de la intuición empírica[27].

---

25 "Nosotros conocemos la existencia de las cosas por sensaciones" (Ref. 3761). Esta tesis puede ser concluida desde los textos introductorios de la Estética Transcendental. En efecto, si es en la Materia donde reconocemos la existencia, la sensación debe ser el punto central en el conocimiento de la existencia dado que por ella es dada la materia del conocimiento. En efecto, "lo que en el fenómeno corresponde a la sensación, lo llamo materia" (B 34).

26 "La percepción, que da al concepto la materia, es el único carácter de la realidad" (B 273). "Allí donde se extiende la percepción, allí se extiende nuestro conocimiento de la existencia de las cosas" (B 273).

27 Para estas tesis ya expuse antes los textos centrales en KEMP SMITH que hacían ver que el contenido de una intuición empírica, aunque espacio-temporal, siempre era, considerado en sí mismo, de naturaleza subjetiva y por tanto no mostraba una existencia en el sentido de una realidad independiente del sujeto, sino una realidad en el sujeto. Cf. **A Commentary...**, pp. 80, 87, 113. En la literatura en castellano cf. Rábade, **Aspectos gnoseológicos...**, p. 48: "El conocimiento confinado con puras percepciones es de primera importancia; es la experiencia elemental y originaria". Cf. También Llanos, **Fenómeno...**, pp. 66-67. Recientes trabajos en alemán que mantienen estas posiciones, además del de PRAUSS, que estudiaremos más detenidamente en otros contextos, son los de HOCHE, op. cit. 58, 64, 71, 113, y BLAHA, op. cit. pp. 38-45. Incluso Heidegger parece a veces alinearse en una posición parecida al mantener que "el ser como posición necesita la posición de algo en el **representar** ponente". (**La tesis de Kant...**, p. 95).

2.1.- Representación y sus modos.

El texto básico para la comprensión del vocabulario representacional en Kant es naturalmente éste:

> "El género es la representación propiamente dicha (repraesentatio); bajo ésta se halla la representación con consciencia (perceptio). Una percepción que se refiere exclusivamente al sujeto como modificación del estado de éste es una sensación (sensatio) y una percepción objetiva es conocimiento (cognitio). El conocimiento es, o bien intuición o bien concepto (intuitus vel conceptus). La primera se refiere al objeto y es singular" (B 376).

A nosotros sólo nos interesa por el momento analizar los primeros tipos. Ante todo hay que explicar la relación entre representación y percepción y decir que su pecularidad consisten en partir de la noción de representación como noción irreductible que viene definida como aquello que puede ser hecho consciente; genéricamente, de aquello de lo que damos cuenta decimos que es una representación. Lo que deseo indicar es que si no queremos ir hacia problemas insolubles, 'representación' debe ser definida desde 'percepción' tanto como a la inversa: de aquello de lo que damos cuenta como siendo conscientes son representaciones. Con ello indico que es preciso negar a la 'Vorstellung' kantiana todo parecido con la 'idea' empirista, pues la noción kantiana no encierra el matiz propio de la empirista, a saber, tener un especial **status** epistemológico que le hace punto de partida y fundamento de construcciones cognoscitivas más elaboradas, o ser la forma básica de representar en cuanto que es el efecto de una cosa sobre los sentidos. En la noción de representación y percepción, genéricamente comprendidas, no hay nada que implique sensibilidad; un ser sobrenatural no sensible tendría naturalmente percepciones si estuviera provisto de la capacidad de prestar atención a sus propias representaciones y de dar cuenta de ellas. Sin embargo una cosa debe ser tenida en cuenta aquí, y es que en este sentido genérico de percepción, como representación de la que se da cuenta, Kant no emplea la noción 'Warhnehmung' sino la latina 'perceptio'. Este detalle es de verdadera importancia para explicar la primera, que ya no es más una noción genérica sino, por el contrario, muy concreta y llena de sentido.

Lo segundo importante en el texto es la relación intuición y sensación. Ambas son percepciones en sentido genérico, sólo que la primera es la representación consciente que refiere directamente a un único objeto mientras que la segunda es una representación con consciencia de referir a un suceso particular de la subjetividad. Ahora bien, una parte al menos de la intuición es la sensación, y entonces lo que exigimos saber es en virtud de qué las sensaciones pueden dar conocimiento de aspectos de una realidad existente, esto es, en virtud de que el cambio de estado representacional puede ser incluido como parte de un estado consciente de represen-

tación en el que alguien conoce una realidad existente y sus cualidades. ¿Si sensación es consciencia de que algo cambia en mi estado de representación, cómo puede formar parte de una representación en la que somos conscientes de la "presencia inmediata del objeto"? (Prolegomena, IV, 281. B 194). En la comprensión adecuada del sentido de esta pregunta reside la posibilidad de dar una alternativa a las interpretaciones fenomenalistas.

Para alumbrar esta problemática debemos referirnos a algunos textos importantes que hablan de los sentidos, de la sensación y de la intuición empírica. Todos ellos se encuentran en la **Anthropologie** y en la **K. der U.** En esta última obra se da una definición de sensación (Empfindung) esencialmente distinta a la de la **KrV** (B 376). El texto es el siguiente:

> "Comprendemos por la palabra 'Empfindung' una representación objetiva de los sentidos y, para no correr con el peligro de ser malinterpretados, llamaremos con el nombre usual de 'sentimiento' (Gefühls) a lo que siempre permanece como meramente subjetivo, lo que, en modo alguno, pude constituir la representación de un objeto" (**K. der U.**, V. 206).

Este texto, que en principio parece incurrir en contradicción con el anteriormente citado de la **KrV**, puede ser complementado por otro también de excepcional importancia:

> "Pero toda relación de representaciones, e incluso de las sensaciones, puede ser objetiva (y así significa lo real de una representación empírica); pero no el sentimiento de agrado o desagrado por el cual no es designado nada en el objeto, sino que en él se siente el sujeto tal y como es afectado por la representación" (K. der U., V. pp. 203-4).

La distinción entre 'Gefühl' y 'Empfindung', entre representación con valor subjetivo y representación con valor objetivo, se lleva a cabo por una capacidad de discriminación del sujeto, que destaca ambos tipos "de entre el acerbo total de representaciones, de las cuales el espíritu es consciente en el sentimiento de su estado" (K. der U., V, p. 204). Esto es, caracterizar algo como sentimiento o como sensación exige siempre tener conciencia de nuestra propia situación representacional. Cuando somos conscientes de que esta representación tiene como efecto mantenerse a sí misma, o por el contrario, la desviación de ella, entonces percibimos un sentimiento como representación típicamente subjetiva[28]. Esto quiere decir que el simple hecho de que seamos conscientes de algo como siendo una representación

---

28 Para esta definición de sentimiento, cf. el siguiente texto: "La conciencia de la causalidad de una representación con vistas al estado del sujeto para mantenerlo en él, puede indicar en general lo

nuestra, no implica que sólo tenga valor como acontecimiento subjetivo, sino que esto es así únicamente cuando tenemos conciencia ante todo de la cualidad de nuestro estado, cuando lo que percibimos es una representación del tipo 'sentimiento'. Si definimos 'representación epistemológicamente subjetiva' como aquélla que hace referencia a la que le acompaña un sentimiento que caracteriza nuestro estado según placer o desagrado, entonces podemos decir que la definición de **'sensación' como conciencia de la modificación del estado representacional no implica por sí misma la subjetividad epistemológica,** y por tanto, no obliga a que su valor quede reducido al de un suceso histórico en una subjetividad. Epistemológicamente, la cualidad básica de las sensaciones de ser representaciones **en** una subjetividad no le impide que lleguen a ser una conciencia objetiva de lo real empírico. Para explicar cómo se concreta esta teoría de la sensación en Kant podemos analizar algunos textos de la **Anthropologie:**

> "Tres sentidos son más objetivos que subjetivos, esto es, que a título de intuición empírica aportan más al conocimiento del objeto exterior que a la vivacidad de la conciencia del órgano afectado; los otros dos son más subjetivos que objetivos, es decir, que sus representaciones son más una delectación que un conocimiento de los objetos exteriores; de ahí que sobre los primeros pueda lograrse facilmente un acuerdo, pero que, en relación con los segundos, para una misma intuición empírica, **la manera como el sujeto se siente** afectado por ella puede ser enteramente diferente de la de otro". (VII, p. 154).

Vinculando los textos anteriores con este último, tenemos que es preciso considerar la sensación como una representación que da lo real cuando aporta un conocimiento del objeto exterior como distinto del sentimiento que sólo hace referencia a la manera como el sujeto se siente afectado[29]. Ello se verá más fácilmente en el análisis que hace Kant de cada uno de estos sentidos pero lo que es preciso tener en cuenta es que hay algo común a sentimiento y a sensación, a saber: la existencia de una impresión producida por las cosas físicas o los objetos exteriores[30]. De entre es-

que se califica de agrado; desagrado... para desviarlas". (K. der U., V., p. 220).

29 Para esta afirmación hay realmente algunos otros textos importantes, por ejemplo el siguiente: "Estos tres sentidos nos llevan por medio de la reflexión hasta el conocimiento del objeto como una cosa exterior a nosotros" (**Anthropologie**, VII, p. 156).

30 "Por los sentidos externos el cuerpo humano es afectado por las cosas físicas" (Op. cit., VII, p. 153). "Constituyen otros tantos accesos exteriores que la naturaleza ha dispuesto para que el animal distinga los objetos, y su conjunto forman los sentidos de impresión orgánica". (Op. cit., VII, p. 154).

tas 'impresiones' genéricamente consideradas hay una ulterior discriminación en virtud de si su propiedad dominante es la de dar cuenta de la manera como la capacidad de representar es afectada, produciendo con ello primordialmente una atención al propio estado del sujeto, o de si, por el contrario, permite una conciencia de la cualidad dada de la propia sensación independientemente de toda referencia al sentimiento subjetivo que produce; y la cuestión importante aquí es que cualquier impresión puede producir una u otra cosa, en dependencia exclusiva de su intensidad, aun cuando en los órganos de los sentidos externos **normalmente** la representación de un sentimiento no perturba el valor informativo que proporciona la impresión, siendo por el contrario esta situación la habitual en los sentidos del gusto y del olfato. Este tratamiento naturalista y antropológico de la sensación tiene, por todo ello, un valor epistemológico y filosófico amplio, y es frecuentemente expuesto en los textos de Kant. Así por ejemplo en éste:

> "Los sentidos externos conducen por la reflexión del sujeto hasta el conocimiento del objeto como una cosa exterior, pero si la impresión deviene de tal manera fuerte que la conciencia del movimiento del órgano se impone a la conciencia de la relación con el objeto exterior, entonces **las representaciones externas se cambian en internas.** La intensidad de la sensación impide llegar a la noción del objeto y la atención se reduce únicamente a la representación subjetiva, es decir, a la alteración del órgano". (**Anthropologie**, VII, pp. 156-57).[31].

Lo que ahora debemos hacer es intentar conectar el texto de B-376 con los que venimos citando últimamente. Allí la sensación era considerada como una representación subjetiva, en cambio aquí estamos hablando de sensaciones que pueden ser objetivas, relegándose la subjetividad a las representaciones que dan cuenta de los sentimientos que una impresión sensible puede llevar consigo. En la terminología crítica, por otra parte, la representación objetiva sensible era caracterizada como intuición. Todo ello parece ser bastante contradictorio, pero sin embargo puede ser aclarado fácilmente si hacemos de la sensación crítica la representación que refiere en los últimos textos al sentimiento, y de la intuición crítica la representación que refiere en ellos a la sensación objetiva. Para evitar confusiones en el futuro llamaremos **sensación no relevante epistemológicamente** a lo que antropológicamente hemos llamado 'sentimiento' e 'intuición empírica' a lo que antropológicamente hemos llamado sensación objetiva. Dos textos, a mi modo de ver, avalan la traducción que he propuesto:

---

31 "Más los sentidos se encuentran afectados, menos informan. Inversamente, si es preciso que ellos informen, tienen que ser moderadamente afectados" (op. cit., VII, p. 158).

"Una representación de los sentidos, cuando se tiene conciencia de ella, si la impresión suscita al mismo tiempo una atención al estado del sujeto, se llama con preferencia sensación-Empfindung" (**Anthropologie**, VII, p. 153).

"El órgano de la vista es el menos sentido como afectado; él se aproxima más que los otros **a una intuición**, a una representación inmediata del objeto dado, sin que se mezcle en él una sensación observable" (**Anthropologie**, VII, p. 156)[32].

Hay también un sentido de la noción de sensación que frecuentemente tiene lugar en la **KrV**, a saber, como siendo la representación producida por la afección de un objeto (B 34). Este sentido es considerado en los textos de la **Anthropologie** equivalente a la caracterización de la sensación como la representación producida por la impresión de la realidad física sobre los sentidos, la cual deja sin decidir el **status** subjetivo u objetivo de la misma en cuanto información de lo real en las cosas, o de lo real de nuestro estado subjetivo en cuanto sentimiento. Llamaré a esta noción de sensación, de amplio uso crítico en el contexto de la afección, 'sensación en sentido neutro'. Con ello estamos en condiciones de discernir el error básico del fenomenalista; éste considera la noción de sensación en sentido neutro como siendo ya esencialmente sensación epistemológica, y por tanto, la intuición empírica, que necesariamente incluye sensación en sentido neutro, como la conciencia de aquella representación subjetiva que es la sensación, tal y conforme él la interpreta; desde nuestra perspectiva, sin embargo, la intuición tiene también en su base una sensación en sentido neutro, pero epistemológicamente no nos informa de algo correspondiente a nuestra historia personal, sino que da lo real de los objetos exteriores. Intuición empírica, por tanto, hace referencia a la objetividad en el conocimiento de la realidad exterior que el uso de algunos sentidos primordialmente lleva consigo en ciertas circunstancias. De ahí que Kant, cuando tiene que referirse a la Sensibilidad como capacidad vinculada al conocimiento, no se refiere a la facultad de ser impresionado o afectado genéricamente, ni a la de tener sentimientos, sino esencialmente a la de intuir, ésto es, a la de conocer objetivamente una realidad exterior, una vez que el proceso obligado y epistemológicamente neutro de la afección se ha producido (cf. **Anthropologie**, VII, p. 153). Con todo ello queda aclarado en principio las relaciones entre sensación e intuición, pero se impone reconocer que ello sólo es posible a partir de un análisis de los sentidos que permite distinguir entre unos que son privilegiados para dar información de lo real y otros que desarrollan su actuación indisolublemente mezclados con sentimientos subjeti-

32 Otro texto importante para identificar sensación objetiva con intuición empírica es el siguiente: "Los tres (objetivos) alcanzan a título de intuición empírica el **conocimiento** de los objetos exteriores" (**Anthropologie**, VII, p. 154).

vos. En resumen: toda afección es sensación en sentido neutro. De entre las afecciones representadas, unas se reconocen, se perciben como sensaciones epistemologicamente irrelevantes (las otorgadas por los sentidos subjetivos, que nos dan noticia de nuestros sentimientos, siendo interpretadas como cambios de estado subjetivo); otras se perciben, se reconocen en la reflexión, como sensaciones epistemológicamente relevantes, idóneas para el conocimiento de la realidad exterior (las otorgadas por aquellos sentidos que llevan consigo conciencia de representaciones espaciales que sirven de base a la idea de exterioridad). Estas últimas son las intuiciones empíricas. Debemos mostrar ahora que dicha división no es arbitraria. Ello nos permitirá avanzar en el estudio de la problemática de la noción de intuición empírica.

2.2.- Análisis de los sentidos objetivos.

Kant analiza los sentidos externos con escasa detención y naturalmente dentro de un texto considerado poco relevante para la filosofía crítica como es la **Antrhropologie**, pero deja sus puntos de vista suficientemente claros como para dejarnos concluir que las cuestiones que hoy levanta la filosofía de la percepción tal y como han venido mediadas por el neopositivismo le parecerían mal dirigidas. El naturalismo de sus posiciones es riguroso y tiene un valor metodológico claro: acerca de las cuestiones filosóficas hay que preguntarse desde posiciones que describen experiencias comunes fácilmente observables y en ningún caso rechazables y que constituirían el suelo rocoso desde donde toda investigación filosófica adquiere sentido. Kant practicó este método durante toda la década de los sesenta y fruto de él es su investigación de 1768 sobre el Espacio, que, sin lugar a dudas, es la más rigurosa exposición de los fundamentos de la teoría madura sobre este tópico. Pues bien, su tesis central acerca de los sentidos objetivos refiere a una de estas experiencias comunes y evidentes, a saber: que en el ejercicio de ciertos sentidos (y sólo de algunos) se presta muy poca atención o se tiene muy poca conciencia del hecho mismo de la impresión y de su efecto como suceso interno al sujeto que percibe, y mucha a la cualidad misma que por tal ejercicio de los sentidos hacemos consciente. Esta diferencia era interpretada por Kant de la siguiente manera: cuando ejercitamos uno de estos sentidos llamados exteriores, este reparar en la cualidad misma de la sensación como distinta de cualquier sentimiento lleva consigo el obtener las representaciones que constituyen **la conciencia de exterioridad,** y esto de una manera **necesaria**. Una vez que reflexionamos sobre la cualidad que da la conciencia del uso de un sentido subjetivo, no es posible obtener aquel tipo de representaciones básicas de la exterioridad, sino más bien una representación que hace referencia al cambio subjetivo de mi estado, es decir, a determinado sentimiento.

Podemos observar el siguiente texto:

> "El sentido del tacto reside en las extremidades de los dedos y en las papilas nerviosas de los mismos: de esta manera, el contacto con la superficie de un cuerpo sólido indica la forma (Gestalt) del mismo.

Parece que la naturaleza haya dado este órgano al hombre a fin de que pueda, al tocar todos los lados de un cuerpo, hacerse un concepto de su forma. Es el más importante, y enseña que la materia debe ser sólida...; sin este órgano de los sentidos no nos podríamos hacer ningún concepto de la forma corporal, y los dos otros sentidos objetivos tienen que ser relacionados a sus percepciones para constituir un conocimiento de experiencia". (**Anthropologie**, VII, pp. 154-5).

"En el tocar, notar que algo es liso o rugoso es algo absolutamente distinto del informarse a través del mismo de la figura de los cuerpos exteriores (die Figur des äursseren Körpers)". (Op. cit., VII. p. 156).

Mi interpretación del mismo es la siguiente: poder dar cuenta de una utilización del sentido del tacto indudablemente tiene mucho en común con el dar cuenta de una utilización del sentido del gusto. Cuando 'sentimos' que algo es rugoso o pinchoso y damos cuenta de ello, exigimos haber reparado en el cambio de estado representativo, es decir, discriminamos la representación 'pinchoso' con el sentimiento de dolor o agrado que lleva consigo, de la misma manera que cuando se trata de un olor o un sabor; ambos, 'pinchar' y 'saber a', pueden describirse como teniendo toda su existencia reducida al tiempo en que son representados; podríamos decir que son un suceso representacional. La cuestión, sin embargo, es que, en lo que respecta al primer tipo de descripciones, en las que está implicado el tacto, podemos resaltar algunas características que permiten que dé cuenta de representaciones, en tanto dan noticia de algo que es reconocido como objeto exterior y que ya no tiene su existencia limitada a ser un suceso representacional. Según el texto de Kant una de estas cosas es la representación de solidez, y otra la representación de forma. En este sentido, cuando siento algo pinchoso o rugoso, puedo también decir en el fondo que tengo la sensación de impenetrabilidad (que en este caso se concreta de una determinada manera). Y sin embargo no hay una sensación específica que sea "impenetrabilidad"; las superficies y los volúmenes son lisos o rugosos, ásperos o pulidos. Así los 'sentimos' realmente y sin embargo aquella representación siempre puede acompañar a éstas cuando damos cuenta de ellas, y además con una propiedad: la de no llevar consigo un estado subjetivo o un sentimiento. No obstante, una descripción normal de esta representación no intenta sugerir que se reduzca a un suceso representacional, sino que sólo tiene sentido en el contexto de la atribución a algo distinto del sujeto que percibe. Pero lo más importante es el hecho de que las descripciones donde interviene la impenetrabilidad suelen llevar consigo una comprensión de un ordenamiento espacial esencial a los modos de impenetrabilidad. Así, si decimos de algo que es cortante, tenemos al mismo tiempo consciencia de una forma de ordenarse o de recorrerse aquello que produce la sensación, esto es, sabemos que sólo las aristas son cortantes y nunca las superficies. El hecho de la necesidad de referir a una ordenación espacial concreta obliga a referirnos, llegado el caso, a un tipo de sensación concreta y desde luego a la representación de aquella no como algo que sólo es un suceso subjetivo (un sentimiento) sino una consciencia

de algo exterior a mí. Las aristas, los vértices, las superficies llevan consigo sensaciones, cambios de estado típicos, de los que damos cuenta como sucesos representacionales. Pero la representación de aquellas ordenaciones espaciales no llevan consigo sentimientos ni cambios de estado, y desde luego no damos cuenta de ellas como reduciendo su existencia a ser representadas. Y la cuestión de fondo es que saber reconocer o identificar esas sensaciones tiene como premisa saber recorrer el orden espacial de lo impenetrable. Ahora bien, esto es lo mismo que tener una comprensión de la forma o figura de lo que es impenetrable. Esto es lo que parece que lleva consigo el uso de determinados sentidos como el del tacto. La conclusión más relevante es que, en la base de las sensaciones típicas del tacto, tiene que haber representaciones que hagan referencia a la ordenación espacial, las cuales no implican la noción de sentimiento o cambio de estado; su teoría es que la introducción de representaciones espaciales es decisiva para la valoración de algo como realidad no reducible a una existencia subjetivá, y que los sentidos objetivos dan cuenta de una realidad distinta del sujeto porque sus representaciones implican el espacio. Por ello, epistemológicamente la conciencia producida por estos sentidos no puede ser valorada como sensación, sino como intuición.

Kant no niega que en la descripción de las representaciones de los sentidos subjetivos puedan utilizarse términos que impliquen una comprensión espacial, pero afirma que ésta no puede ser debida a una reflexión sobre estos sentidos; lo que quiere afirmar es que los sentidos objetivos son originarios e imprescindibles para dar cuenta de la realidad externa y que, en caso de que no existieran, 'amargo' y 'oloroso' no serían atribuidos a una realidad distinta de la del perceptor, que las confundiría con representaciones como 'dolor' o 'miedo', etc. En efecto, parece que tenemos derecho a preguntarnos hasta dónde llega lo 'liso' o lo 'amarillo' pero de ninguna manera hasta dónde llega lo dulce. Desde luego, esta pregunta tiene en sí misma la impronta de una grave incomprensión que se produce al olvidar que el sabor se acaba en el tiempo, pero no en el espacio, como ocurre, por ejemplo, con los colores y las sensaciones del tacto. El caso de los 'olores' permite una utilización derivada de términos espaciales, o al menos locales, pero indudablemente en la reflexión sobre cualquier sensación del olfato no podríamos establecer representaciones de figura, forma, extensión, o tamaño, que son las indispensables para la representación de una realidad como exterior.

Tampoco es teoría de Kant que no pueda lograrse una objetividad en lo referente a 'olores' y 'sabores', pues nunca negó que pudiera haber un conocimiento de aquello que meramente existe como suceso subjetivo. Sin embargo, al conceder especial valor de objetividad al tacto y a la vista, sugiere que la objetividad acerca de los sentidos subjetivos se puede lograr únicamente en base a la identificación que hacen los sentidos objetivos de las cosas que los producen. Pero también parece decir que, cuando alguien mantiene en un juicio que 'este vaso de leche sabe amargo', siendo así que tiene suficiente azúcar, **nunca** podemos sentirnos autorizados a decir que dicho juicio carece de verdad, y que, por lo tanto, los desacuerdos acerca

de la información de este sentido no son valorados como esencialmente implicados en el conocimiento de la realidad. El porqué de todas estas propiedades de nuestros sentidos nos llevaría probablemente a cuestiones esencialmente relacionadas con la Fisiología, cuya validez filosófica es dudosa.

En lo que hace al sentido de la vista y a los colores, la situación es bastante parecida a la del tacto; éste puede llevar consigo sensaciones que sean exclusivamente representadas como cambios de estado sin ningún tipo de valor objetivo, lo que sucederá cuando la sensación dada no lleve consigo representaciones espaciales, como es el caso de un objeto que produzca destellos luminosos. Pero de la misma manera que con las sensaciones táctiles, si describimos el estado de conciencia de una sensación producida por una impresión apropiada, parece que debe incluir la representación del 'límite' entre distintas manchas coloreadas y, por tanto, la representación de un perímetro o de una figura, siendo así que esto último no irá acompañada de la conciencia de un sentimiento. Tampoco podríamos referir a un sentimiento especial la conciencia del contenido sensible de la sensación (el color) cuando la impresión se produce en unos umbrales adecuados. El que la sensación de un color lleve consigo la comprensión de un 'límite' es una necesidad también para que los colores puedan ser diversos y por tanto la discriminación entre varios colores inevitablemente lleva consigo la noción de términos espaciales o, lo que es lo mismo para Kant, el conocimiento de que la realidad coloreada no es la propia subjetividad, sino algo distinto del sujeto que percibe y exterior a él. La vista por tanto da sensaciones que llevan consigo algo cuya reflexión da consciencia de términos espaciales y por tanto sus representaciones son intuiciones, no sensaciones epistemológicamente neutras. Por ejemplo en este texto se puede apreciar esta teoría:

> "La vista es un sentido de impresión mediata, transmitido por una materia que no puede impresionar más que un órgano determinado: los ojos. La luz... determina para el objeto un punto en el espacio gracias al cual conocemos el edificio del mundo en su perímetro... Este sentido se aproxima más que los otros a la intuición pura, esto es, a una representación inmediata del objeto dado **sin que medie una impresión que se puede observar"** (Anthropologie..., VII, 156).

En la noción de 'Gefühl' o de sensación en sentido no epistemológico hay una ambigüedad en relación con la propia noción de representación que debe ser eliminada. Se trata de que toda representación, para que pueda ser hecha consciente (para que podamos dar cuenta de ella y pueda ser percepción en sentido genérico) tiene que llevar consigo una consciencia de cambio de estado representacional, esto es, debe ser apreciada en su individualidad y novedad. Sin embargo, cuando se habla de 'sentimiento' o de 'sensación' como consciencia de cambio de estado del sujeto no se está queriendo decir que el sentimiento es una representación, sino que simplemente existe como representación, y a este tipo de existir le he llamado 'existir representacional' por contraposición a toda aquella representación que da

cuenta de algo que existe en el espacio como algo distinto al sujeto que representa. Ahora bien, en sentido riguroso, todas las representaciones son 'sucesos representacionales', pero no todo **lo que representan** estos sucesos representacionales existe sólo y únicamente en cuanto que y mientras que son vigentes como representaciones y como sucesos que pertenecen a la consciencia de alguien que percibe. Esta es la explicación de la frase un poco críptica de unas páginas adelante de que todo sentimiento (sensación no epistemológica) exige otro sentimiento (consciencia de cambio de representación). Este uso de representación como suceso de una consciencia que no implica por ello que aquello que representa sólo exista 'en la consciencia' es de excepcional importancia para la comprensión del sentido de 'Warhnehmung' tal y como es utilizado en la Analítica de los Principios.

Desde estas consideraciones se sigue fácilmente una crítica al empirismo en un doble sentido: primero porque la consciencia de representaciones espaciales no es un derivado obtenido a partir de las peculiaridades físicas contenidas en la cualidad dada a la sensación, lo que en ningún caso quiere decir que no las lleven consigo; así los colores y las sensaciones táctiles llevan consigo comprensión de representaciones espaciales, pero estas últimas no las hemos aprendido a partir de las sensaciones de tacto o de la vista porque no podemos apelar a ninguna impresión que sea condición necesaria de su representación. En segundo lugar, el empirismo está equivocado al mantener que lo que es representado en una sensación **siempre** es valorado como siendo una realidad puramente subjetiva, pues en el uso normal del sentido del tacto y de la vista, la cualidad de la cual somos conscientes por medio de una sensación (en sentido neutro) no lleva consigo la representación de ser un sentimiento, sino que antes bien, reducida en ella el aspecto de cambio de estado o de alteración subjetiva, es valorada como dando cuenta de representando lo real. Estos dos aspectos, y esto es importante subrayarlo, van íntimamente implicados: la valoración de una representación como dando cuenta de lo real externo está acompañada por la consciencia de términos espaciales. El fundamento de ello será explicado cuando se desarrolle la representación 'espacio' desde sus bases trascendentales.

Sin embargo, conviene reconocer que la anterior crítica al empirismo se hace desde un naturalismo claro: si nuestros sentidos estuvieran estimulados de una manera desproporcionada habitualmente no habría posibilidad de emplear términos espaciales ni habría por ello lo que entendemos por representación de una realidad exterior; es más, si nuestros sentidos fueran impresionados por estímulos que en sí mismos pudieran ser hechos conscientes por otros sentidos que ofrecieran a su vez representaciones que fueran sentimientos, al dominar éstos el estado representativo, aquellos no ofrecerían representaciones objetivas de lo real. Por ejemplo, si la luz fuera audible o tocable, probablemente la vista no tendría el carácter de consciencia en la que está ausente todo tipo de representación subjetiva de un sentimiento. Parece por tanto que esta consciencia de algo como realidad exterior se debe esencialmente a que el estímulo como tal no es hecho consciente por otro sentido, o que cuando esto sucede (por ejemplo, **vemos** lo que tocamos) el sentido que aprecia

el estímulo o el objeto que nos impresiona tampoco está caracterizado por ir acompañado de sentimientos. Todo ello en el fondo no hace referencia sino a una serie de hechos contingentes en el sentido de que nuestro aparato perceptivo podría haber sido de una manera distinta, pero sea como sea, no son hechos carentes de relevancia y de significado para el conocimiento. Después de todo, por otra parte, también el empirismo pretende estar describiendo y valorando estos u otros hechos de nuestra percepción, y en este caso todo lo que hace Kant en la **Anthropologie** es **describir y valorar de otra manera** aquellos hechos relacionados con los problemas de la percepción. Todo lo que tenemos que decidir al respecto es si esa descripción nos parece ajustada a la verdad. Y en efecto, parece que la distinción kantiana entre sentidos objetivos y subjetivos encierra algo de apropiado una vez reparamos en que no está destinada a indicar que existen unas sensaciones con valor de conocimiento de cosas y otras que son privadas y subjetivas, en un sentido que hace imposible la comunicación y el conocimiento por otra persona de las mismas. Toda sensación puede ser en principio objetiva y conocida por una intersubjetividad. Nuestra consciencia de 'duro' 'amarillo' 'grave', 'dulce' u 'oloroso de tal manera' pueden referir a sensaciones del mismo tipo, y con el mismo contenido representacional aún cuando ocurran en distintas consciencias; pueden ser fijadas con nombres y pueden darnos conocimiento de peculiaridades de las cosas. Y sin embargo todo ello no oculta un fenómeno claro y es que los desacuerdos en algunas de las representaciones sensibles son menos escandalosos que en los de otras. Si alguien dice 'esta leche está amarga' y protestamos por ello, toda la discusión se acaba cuando se nos insiste en ello. Para él está amarga y eso basta. Pero si ante una bandera roja alguien dice 'he ahí una bandera azul' no aceptaríamos el mismo final en nuestra conversación por mucho que se nos insista. La bandera no puede **ser** azul **para él.** Igual nos pasaría si alguien al golpear la mesa dijera asombrado que era una mesa flácida. En estos dos últimos casos hay algo parecido a una verdad y no estamos dispuestos, como en el primero, a reconocer que alguien tiene **su verdad.** El por qué de una discriminación realmente ejercida sobre el uso natural de nuestros sentidos entre representaciones con más valor de verdad que otras, es explicado por Kant haciendo ver que es normal y natural mezclar con algunas de ellas representaciones de sentimientos de distinto tipo, mientras que con otras no, siendo esta **'naturalidad'** reconocida y elevada a consciencia en aquella discriminación. Cuando subrayo la palabra 'naturalidad' estoy indicando que debe ser excluido del análisis de la problemática de la percepción todo aquel argumento que parta de hechos excepcionales, defectos del aparato perceptor, etc. Kant era de la opinión de que todos estos problemas eran perfectamente solubles poniendo en juego los criterios empíricos de verdad, y el mero hecho de que sean reconocidos como 'defectos' o 'perturbaciones' indica que hay una noción de base acerca de lo que debe ser considerado como normal.

Podemos volver ahora al problema de la intuición como forma de conocimiento de existencia y a la cuestión de su relación con 'percepción', 'experiencia' y 'sensación' como candidatos rivales para un tal conocimiento.

2.3.- Conclusión: ambigüedad terminológica y coherencia doctrinal.

El que los sentidos objetivos den cuenta de lo real no-subjetivo, por medio del contenido representacional de la sensación que producen, es la característica decisiva para que Kant considere que epistemológicamente proprocionan conocimiento objetivo de una existencia distinta del sujeto que percibe y que, por lo tanto para que sus representaciones típicas sean valoradas como 'intuiciones'. El que este tipo de representación lleve consigo de forma necesaria una consciencia de representaciones espaciales es la fuente de la teoría de Kant según la cual una intuición empírica consta de dos momentos, una forma, centrada en la representación espacial, y una materia, centrada en el contenido cualitativo concreto de eso real que es representado espacialmente. La Estética Transcendental va a estudiar esta noción de intuición resaltando algunas características de estas dos representaciones indisolublemente conjuntadas. Por ello estas cuestiones aún no nos interesan. Lo que debemos ahora es decidir si efectivamente Kant está autorizado a proponer al mismo tiempo cuatro tipos de representaciones para el conocimiento de la existencia.

En principio, parece que hay una razón para mantener que el conocimento de algo real existente debe implicar la sensación. Pero esta tesis sólo puede ser afortunada si matizamos la expresión en el sentido de 'sensación neutra'. De otra manera, para conocer algo como real debe poder darse, y esto supone algún tipo de relación con una subjetividad. En el contexto que venimos analizando, si hemos de tener una consciencia de una cualidad sensible real ésta ha de poder darse y parece que ello sólo es posible cuando lo real es puesto en relación con los sentidos. Kant llama a esa relación 'afección' o 'impresión'. Por ello podemos decir que lo real sólo puede dársenos por medio de 'afecciones' que ponen en juego un sentido y producen una consciencia de un contenido cualitativo. En cuanto la afección sólo puede ser de un sentido, la representación que produce sólo puede ser, considerada de una manera neutra, una sensación. De ahí que si lo real sólo puede relacionarse con una subjetividad por medio de una afección, ello implique que de alguna manera ese proceso lleve consigo 'sensaciones'. Pero queda por decidir cuando esas sensaciones se valoran como conocimiento de una realidad exterior, pues a veces algunas de ellas indican también aspectos meramente existentes en la propia capacidad de representar. Cuando esto último no se da, nuestra consciencia debe incluir, si reflexionamos sobre ella, aspectos espaciales. Pero entonces, sin embargo, ya no podemos seguir hablando en los mismos términos que antes.

En efecto, antes estábamos proponiendo una condición genérica y demasiado amplia. Toda consciencia de realidad existente debe incluir un proceso de afección sensible; con ello se establecía una condición necesaria, pero no suficiente, porque la cualidad de la que éramos conscientes en el proceso de ser afectados podía incluir o constituir un sentimiento como realidad reducida a existir en la consciencia. Pero ahora debemos decir algo distinto, y es que la condición para que podamos reconocer

que la cualidad de la que somos conscientes es una cualidad real de una existencia distinta a la de mi capacidad de representar, consiste en que la representación carezca de todo sentimiento y vaya acompañada de consciencia de términos espaciales. Llamamos a esta forma de consciencia 'intuición' y entonces podemos decir que **conocemos** la existencia de lo real por 'intuición'. Podemos señalar el carácter distinto de la primera y la segunda tesis diciendo que la primera intenta proponer una condición antropológica, mientras que la segunda intenta definir una situación epistemológica. Por eso sería desacertado decir que **conocemos** la existencia de lo real (distinto de nuestra propia capacidad de representar) cuando somos afectados o impresionados.

Desde esta situación es fácilmente explicable por qué Kant a veces usa el término 'Erfahrung' para caracterizar la forma de conocer lo existente, pues este término siempre hace referencia a representaciones reconocidas como objetivas y constituyendo conocimiento. En este sentido, intuir, no puramente sentir, sería el conocimiento básico, la experiencia originaria. Ella nos da a conocer, por medio de una determinada cualidad, un aspecto de una realidad existente, pero ante todo nos proporciona la consciencia de que algo 'es', pura y simplemente, de que algo existe en cuanto tal con aspectos concretos independientes y ajenos a nosotros. Por último, el uso de 'Warhnehmung' en este contexto es igualmente justificable. Como expliqué anteriormente, Kant utiliza la palabra de origen latino 'Perceptio' cuando quiere hacer referencia a una representación de la que somos conscientes, independientemente del carácter de la misma. Sin embargo, cuando la representación de la que somos conscientes tiene la peculiaridad de ser empírica, esto es, de integrar una cualidad producida por algún proceso donde esté implicada una afección, entonces no tenemos una 'Perception', sino una 'Warhnehmung'. Este es el sentido que se desprende de algunos textos kantianos[33]. Como es evidente, si la existencia de las cosas se conoce por medio de una intuición empírica, reconocer algo como existente implica **tener conciencia** de una cualidad sensible ordenada espacialmente y, por tanto, exige percepciones, en el sentido de 'Warhnehmung'. Pero conviene matizar que este último término tiene, al igual que el más general de 'Perceptio', un carácter genérico, y no lleva consigo una valoración de subjetividad para con las representaciones empíricas de las que somos conscientes. Esto sólo sucede cuanto tenemos la conciencia de un sentimiento. Esta es también una percepción (Warhnehmung), pues incluye un contenido representacional o cualidad empírica, sólo que no tiene el valor de dar cuenta de una realidad existente distinta de la capacidad de representar.

---

33 Cf., por ejemplo, el siguiente: "Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, so fern sie Warhnehmungen (**mit Empfindung begleitete Vorstellungen**) sind, mithin durch empirische Vorstellung" (B 147).

Es hora de considerar cómo el análisis efectuado de la intuición como forma de conocimiento de lo existente en cuanto tal, puede alumbrar una correcta interpretación de las características de inmediatez, aconceptualidad y singularidad con que normalmente se le califica. Los dos primeros matices son fácilmente comprensibles desde la base propuesta. Que tengamos conciencia de unas representaciones que dan cuenta de algo como existente, esto es, de su carácter de existente, no implica que sepamos el nombre, las propiedades o el concepto del mismo; ésto significa que conocer algo en su carácter de existente es un conocimiento aconceptual, porque no es conocerlo como algo tipificado y denominado y, sin embargo, sólo discriminaremos tipos y objetos correspondientes a conceptos de entre lo que previamente hemos considerado pura y simplemente como existiendo. Por ello, la aconceptualidad de la intuición lleva consigo el matiz de ser un conocimiento más originario que el producido en cualquier uso conceptual, pues se muestra como su condición. La inmediatez quiere decir algo muy vinculado con este hecho, y es que no apelamos a razones para reconocer el carácter existente de algo, sino que nunca tomamos una decisión al respecto hasta que no esté fundamentada en la realización, por nuestra parte, de algunos de los actos perceptivos considerados como llevando consigo una conciencia de objetividad. Las explicaciones y los razonamientos acerca de lo existente sólo son válidos cuando tienen estas actividades como fundamento último, pero, evidentemente, ellas mismas ya no son en ninguna medida una explicación o un razonamiento. Si llamamos conocimiento mediato al que tiene como fundamento un concepto o un razonamiento, debemos excluir a la intuición del grupo así caracterizado.

El tercer punto debe ser comprendido de otra manera. En efecto, las nociones de intuición como conocimiento objetivo inmediato y aconceptual de existencia, y como conocimiento de singulares, son extensionalmente comunes, pero intensionalmente distintas. Todo lo que existe es un individuo, y todos los individuos que conocemos como tales son existentes (y naturalmente algunos que no conocemos), pero las condiciones de conocer algo como existente no son las mismas que aquéllas que sirven para conocer algo como un individuo. En otras palabras, reconocer algo como existente no es por eso mismo discriminar un individuo. Para conocer que algo existe las condiciones son únicamente el percibir representaciones cualitativamente diferenciadas que conllevan una ordenación espacial; pero con ello no hemos determinado si lo que ahí existe es un individuo o un conjunto de individuos, una propiedad de un individuo o una propiedad fruto de una relación entre individuos. Esto exige una gran cantidad de condiciones adicionales que son precisamente las que Kant desarrolla en la Analítica de los Principios. Nuestros comentaristas sugerían que Kant debía llamar intuición a una representación que exige como condición la estructura categorial del Entendimiento; ello parece imponerse si hacemos equivalente el hecho de ser una representación singular y el hecho de ser representación de un individuo. Esta equivalencia puede ser negada, o al menos matizada de la siguiente manera: podríamos establecer por un razonamiento

metafísico que todo lo que existe son individuos, y desde ahí afirmar que toda intuición, en cuanto conocimiento de un existente, es la representación de un individuo y de todos los aspectos reales existentes en el mismo, pero podríamos negar que **la intuición hasta ahora nos diera precisamente una conciencia de su carácter de individuo como tal.** Así, la intuición sería válida y objetiva únicamente en relación con un singular -pues la existencia siempre refiere a un singular-, sería la representación de un singular, pero no del carácter de individuo de lo existente. Ese matiz, puede ser afortunado para la explicación de algunos textos de Kant[34]. Pero hay un sentido de intuición en Kant, principalmente expuesto en la **K. der U.**, según el cual por medio de la intuición se nos da un objeto existente del que **ya** somos conscientes como individuo, siendo prioritario en ella no el carácter de existente, sino el de individuo. Lo que subyace a esta idea es que reconocer algo como individuo es reconocerlo como objeto; el hecho de que un análisis transcendental muestre que para ello son necesarias funciones de síntesis ejercidas por la imaginación, no invalida la teoría de que a un nivel efectivo la conciencia de algo como siendo **un** objeto (y no una propiedad o un conjunto de objetos) se lleve a cabo de un modo inmediato y aconceptual, en el sentido de que para este segundo tipo de intuición no se requiere un concepto empírico, sino que éste surge y se fundamenta en aquella intuición. Distinguir perfectamente ambos sentidos de intuición (como conocimiento objetivo de lo existente, y conocimiento objetivo de **un individuo** existente) y asignarle su lugar sistemático es clave para la exposición ordenada de la Filosofía teórica de Kant.

---

[34] Uno de estos textos, el más comentado, es el de la **Logik**, donde se define la intuición en términos de 'representación singular': "Alle Erkenntnisse, das heisst: alle mit Bewusstsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe.-Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (rapraesentat. singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentat. per notas communes) oder reflektierte Vorstellung (repraesentat. discursiva)". (IX, p. 90).

CAPITULO II

ESPACIO COMO REPRESENTACION PURA Y SU JUSTIFICACION TRANSCENDENTAL

§ 1.- INTRODUCCIÓN

Hemos visto en el capítulo anterior qué es una representación sensible epistemológicamente relevante y la hemos encontrado en la noción de intuición sensible empírica. Como forma de consciencia objetiva de la existencia de la realidad empírica, la intuición tiene como requisito no sólo la consciencia de una diversidad cualificada y diversa, sino la consciencia de representaciones espaciales. Ahora debemos estudiar los problemas de estas representaciones espaciales y, precisamente, aquellos que giran en torno a la característica de ser representaciones puras y a priori, y por tanto de contar con una justificación transcendental. Mi propuesta es que estos problemas pueden ser bien enfocados desde la primera obra que Kant dedicó al estudio del espacio de manera exclusiva: el **artículo de 1768** sobre las **Regiones del Espacio.** Esta posición se basa en el hecho de que Kant no transformó sus tesis sobre el espacio desde 1770 y que, por tanto, sus posiciones son siempre muy próximas a las de 1768. Por lo demás, ello no evita que desde nuestro primer capítulo nos situemos justo en la perspectiva que Kant considera correcta en la propia **KrV** para la comprensión de la Estética Transcendental. En efecto, en B 36 mantiene que

> "en la Estética Transcendental **aislaremos primeramente la sensibilidad** (isoliren), separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, **para que no quede mas que la intuición empírica.** En segundo lugar, apartaremos (abtrennen) también de esta última todo lo que pertenece a la sensación, a fin de quedarnos **sólo con la intuición pura** y con la mera forma de los fenómenos como únicos

elementos que puede suministrar la sensibilidad a priori".

Lo positivo de esta perspectiva es que nos da una buena definición de intuición empírica como conocimiento objetivo de existencia en cuanto tal y nos permite comprender bien el sentido de las palabras 'isoliren' y 'Abtrennen'. Desde nuestro capítulo I, los términos espaciales son algo que la reflexión sobre el propio contenido de la sensación lleva consigo, de tal manera que es impensable un color que no los integre o una sensación de impenetrabilidad en la cual no puedan hacerse efectivos. Este primer requisito lo ha expresado muy bien Torretti[1]. Pero la insepa-rabilidad permite una valoración desigual de cada una de las cosas vinculadas. Lo que el primer capítulo ha demostrado es que hay un uso de los sentidos que no implica connotaciones subjetivas y que implica connotaciones espaciales, pero no ha sugerido ni decidido que estas últimas tengan el mismo origen, o el mismo valor que una cualidad sensible concreta a la cual tienen que acompañar, ya que muy bien puède suceder que tengan un origen puro y además tengamos consciencia de ellas como necesarias, esto es, que sean representaciones a priori. Pero sea como sea, lo único que hacemos es analizar una forma básica de conocimiento, la intuición empírica, y exponer algunas consideraciones sobre uno de los elementos que integra de una manera necesaria.

Las nociones de 'puro' y 'apriori' en relación con espacio deben ser matizadas de una manera coherente con lo anterior. En principio hemos de decir que las representaciones son puras cuando no podemos señalar una impresión que pueda estar en su origen[2] y son apriori cuando tenemos consciencia de ellas como siendo necesarias para el conocimiento. Ambas tienen en su base una consideración del papel de las sensaciones en el conocimiento cercana al empirismo; por una parte, ellas dan el contenido del conocimiento y por otra dependen del hecho azaroso de que una impresión se produzca, siendo imposible hablar de una sensación que no esté cualificada o de una sensación necesaria. Al integrar estas representaciones puras y apriori en las figuras de la consciencia objetiva, Kant está queriendo decir que el hecho de darse y de conocer una realidad no puede ser descrito como el hecho de darse o de conocer impresiones de los sentidos. Esto lleva de suyo que toda representación a priori deba ser 'pura', pero realmente no podemos hacer verdadera la teoría de que toda representación pura sea a priori; el ejemplo más típico con que

---

1 "La intuición pura en acto, desconectada de toda percepción empírica es una idea tan absurda como la de una sensibilidad que siente sin datos o, en general, la de una consciencia sin contenido" TORRETTI, **Manuel Kant...**, p. 181.

2 "Las representaciones en las que no se encuentran nada perteneciente a la sensación las llamo puras en sentido transcendental" (B 34).

se podría falsar el mantenimiento de la coimplicación entre 'puro' y 'apriori' sería el de las ideas de 'espíritu' o de 'mónada', o todas aquellas nociones que se basan en una utilización transcendente de los conceptos puros; los fundamentos del sistema de Leibniz son todos ellos representaciones puras, pero de ninguna manera tenemos consciencia de ellas **como siendo necesarias** para el conocer. Debemos concluir por ello que decidir que una representación es pura requiere una demostración autónoma y distinta de la que nos permitiría decidir que algo es apriori, aún cuando sólo sean buenos candidatos para esta segunda demostración aquellos que hayan cumplido con éxito la primera[3]. En efecto, demostrar que espacio es una representación pura consiste en construir argumentos que cierren el paso a una posible objeción empirista y que tiendan a destruir la idea de que nuestros conceptos básicos del espacio son aprendidos como podía serlo el concepto de 'oro' o cualquier otro concepto empírico; por su parte, demostrar que espacio es algo apriori lleva consigo establecer argumentos acerca de su imprescindibilidad para un conocimiento, cualquiera que sea su contenido. Un detalle ulterior es que estos argumentos acerca de su imprescindibilidad requieren siempre una referencia explícita a ciertos rasgos de nuestra subjetividad; esto es, una argumentación para fijar una valoración acerca de una representación como apriori exige ser transcendental, cosa que no tiene por qué suceder cuando se trata de la demostración acerca de su carácter de pura. A es-

---

3 A veces Kant parece extraer la característica de apriori desde la pureza de una representación; por ejemplo, en B-34, después de definir la noción de representación pura, dice: "Según esto -demnach- la forma de las intuiciones sensibles se hallará a priori en la capacidad de representar -Gemüt-". Sin embargo, debemos considerar estas expresiones inadecuadas e incompletas y, por ello, descalificar las interpretaciones que las toman por centrales, como ocurre con Kemp SMITH; dice este autor que "por medio de la definición de sensación, introduce subrepticiamente su tesis fundamental: puesto que la forma no es sensación, no se produce por la acción del objeto y debe ser apriori" (**A Commentary**, p. 88). "Esta definición de sensación reposa sobre la tesis no expresada de que ninguna sensación tiene atributos espaciales como tal... Kant ignora completamente la posibilidad de que relaciones formales puedan darse en y con sensaciones" (Op. cit., p. 86). Esta tesis, que ya es la de VAIHINGER, cf. su **Kommentar zu...**, II, p. 165, es esencialmente errónea, pues 'sensación' está expresada en ella sin ninguno de los calificativos que en el primer capítulo vimos que era necesario adjuntarle, siendo por ello ambigua; pero, por otra parte, en la forma de conocer en la intuición, los colores y la impenetrabilidad que, en un sentido neutro, son sensaciones, incluyen extensión y formas espaciales, siendo por ello falso el segundo texto de SMITH.

te particular hay que decir que no constituye una objeción empirista mantener que las representaciones puras se alcanzan o se obtienen genéricamente por experiencia, pues en este sentido de la palabra habría posibilidad de acuerdo con Kant. Para él también todas las representaciones se obtienen con motivo del desarrollo de la experiencia, sean empíricas o puras, contingentes o apriori; una genuina objeción empirista sería aquella que mostrara en base a qué conocimiento de cualidades sensibles concretas sería posible obtener las representaciones de las regiones del espacio tal y como son efectivas en nuestra concepción del mísmo. Este último detalle es decisivo, ya que explicita una constante en la metodología que aquí seguiremos, a saber, la de hacer necesaria una descripción ajustada del uso real en el conocimiento de las distintas nociones que siguiendo a Kant debemos analizar. Como es sabido, el espacio como una representación pura es una 'forma', que muestra su carácter de oposición a lo dado por medio de impresiones al recibir esto último el nombre de 'materia', configurando ambos una expresión casi continuamente conjuntada[4]. De acuerdo con lo dicho, este nuevo par de nociones no puede ser interpretado sino como una nueva consideración, desde otra perspectiva, de la unidad autónoma e indisoluble de la forma básica de conocimiento, es decir, de la intuición empírica, siempre tendente a mostrar la ineficacia de ciertas descripciones de la sensibilidad humana que sólo integran en sus análisis la parte de materia, poniendo de manifiesto que hay representaciones inseparables de las materiales, de las producidas por impresiones, y que sin embargo son puras. Aquí, el término 'materia' hace referencia al contenido cualitativo concreto de una intuición empírica, el cual sólo puede deberse a una impresión de la realidad sobre los sentidos y, por tanto, sólo puede analizarse haciendo referencia a la **sensación en sentido neutro**. La forma refiere a las representaciones puras indispensables para que esa materia dé

---

[4] El texto más importante, aparte de B-34, que da la definición típica ("lo que dentro del fenómeno corresponde a la sensación lo llamo materia del mismo. Llamo forma del fenómeno a aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones"), es el de B-751: "En el fenómeno, que es donde se nos dan todos los objetos, hay dos elementos: la forma de la intuición (espacio-tiempo), que es cognoscible y la determinable enteramente a priori, y la materia (lo físico) o contenido; esto último indica un algo... que contiene una existencia y corresponde a la sensación". Lo que debe notarse en estos textos es que materia y forma son expedientes analíticos de la noción básica de 'fenómeno', siendo así que éste se define como el objeto de una intuición empírica, y que por tanto aquel par no tiene sentido sin ésta. Un texto que incluye las nociones de fenómeno e intuición puede encontrarse en B-207: "Los fenómenos contienen en la intuición materia para algún objeto en general, por lo que algo es representado como existente en el espacio".

conocimiento de la realidad, ésto es, sea valorada como conciencia de lo real. Lo real, por tanto, se da a través de la sensación neutra, pero su conocimiento sólo se alcanza por la intuición empírica. De ahí que en toda intuición empírica se deba poder encontrar forma y materia [5].

Todo ello marca con claridad el índice de cuestiones de este capítulo: deberemos construir un argumento para demostrar el carácter de representación pura del espacio, a lo que dedicaremos el segundo punto; tendremos que justificar el carácter de 'indispensabilidad' del mismo y establecer los argumentos transcendentales que lo sostienen. La dificultad de este planteamiento reside en que Kant no ofreció un argumento claro y contundente para cada una de estas cuestiones y, por lo tanto, todo lo que sigue es una reelaboración de argumentos procedentes de diversos textos y épocas de Kant.

§ 2.- ESPACIO COMO REPRESENTACION PURA.

El hecho anteriormente citado de que hubiera la posibilidad de identificar representación pura con apriori siguiendo algunos textos de Kant, ha motivado que la primera característica, la que estudiamos en este punto, no haya sido objeto explícito del análisis de los comentaristas. En cierto sentido podría decirse que la interpretación de KEMP SMITH, que ejemplifica el siguiente texto, es la vigente: "La prueba de que las representaciones del espacio **no son empíricas** puede establecerse explícitamente como sigue: como las sensaciones no son espaciales y difieren sólo cualitativamente, la representación del espacio debe añadirse a ellas y, no siendo dada por representaciones, debe, como única alternativa, **ponerse** desde la

---

5 La consideración del contenido de la intuición empírica como algo real exige la introducción de términos espaciales y, por tanto, sólo se da en términos de intuición empírica. Así, por ejemplo, se deja ver en el siguiente texto: "Ese elemento material o real, ese algo que ha de ser intuído en el espacio..." (A-374), o en este otro: "Hay algo real en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas" (A 375). Por tanto, una cualidad sensible sin posibilidad de incluir conciencia de términos espaciales tiene que interpretarse o bien epistemológicamente como realidad subjetiva, o bien de una manera neutra como cambio de estado de representación en cuanto que el sujeto es afectado. Cf. por ejemplo B 207: "Lo real de la sensación como mera representación subjetiva sólo nos hace conscientes de que el sujeto está afectado".

mente; esto prueba su aprioridad" (**A Commentary...**, p. 101[6]). Como dijimos anteriormente, el culpable de esta confusión es el propio Kant, quien prefiere demostrar

---

[6] Dejando aparte la valoración que hace Kemp SMITH de esta prueba, a la que considera como una "explicación psicológica" (op. cit., p. 102), los comentaristas de lengua inglesa le siguen por lo general en su olvido del tratamiento del carácter de representación pura del espacio. WALSH, por ejemplo, mantiene que "la primera tarea es mostrar que la idea de "espacio" es una intuición a priori y no un concepto empírico" (**Kant's Criticism...**, p. 18). PATON, por su parte, es objeto de algunas curiosas confusiones; para él el §1 de la exposición metafísica es esencialmente negativo y muestra que el "espacio y tiempo no son ideas empíricas, mientras que el §2 mantiene que son ideas apriori" (**Kant's Methaphysics of...**, p. 110). En lo que se refiere a la primera argumentación negativa, PATON parafrasea a la vez a KEMP SMITH y a Kant, diciendo que "el principal argumento de Kant es que el espacio y las relaciones temporales en que los 'sensa' (y consiguientemente los objetos) son dados, no pueden ser reducidos a meras diferencias cualitativas, y que el espacio y tiempo se presuponen como condiciones de tales relaciones". (Op. cit., p. 111). Según vemos, se parte de que espacio es una representación pura, pero en vez de demostrarse se pasa rápidamente a proponer que es una representación indispensable para la objetividad, esto es, que es apriori. Esto tiene influencia real sobre la exégesis de la noción de apriori, pues hace ver a PATON la posibilidad de que la atribución de aprioridad al espacio y al tiempo esté sin justificar; así dice que "el primer argumento no basta para establecer la prioridad lógica del espacio y del tiempo, pues ambos están con los fenómenos en una relación simétrica: las apariencias podrían ser las condiciones del espacio y del tiempo tanto como estos ser condiciones de los fenómenos" (PATON, op. cit., p. 112). (Incidentalmente, este autor sigue a WATSON en la noción de apriori, como prioridad lógica; cf. **Kant's explainaded**, p. 83: "Kant concluye desde la prioridad lógica del espacio que es apriori"). Volviendo a PATON, es preciso decir que, efectivamente, si no se ha demostrado previamente que el espacio es una representación pura, se puede caer en la tentación de intentar hacer de él una representación impuesta por las cosas espaciales mismas, una consecuencia empírica de las mismas. Desde esta perspectiva, la falta de claridad de Kant puede ser fatal, máxime cuando siguiéndole hemos expuesto que las sensaciones de los sentidos objetivos siempre son acompañadas por términos espaciales; si no se valora espacio y cualidad de una manera radicalmente distinta e irreduc-

el carácter puro del espacio desde su carácter apriori, plenamente consciente de que una representación apriori tenía que ser pura. Sin embargo, aun cuando extensionalmente lo que es apriori debe ser puro, intensionalmente son dos cosas distintas, y proponer el carácter de una desde la otra lleva consigo una pérdida de claridad en el argumento y en la fuerza de la demostración. Ello se ve enseguida que se cae en la cuenta de la validez de una objeción levantada por CAIRD (**The Critical Philosophy...**, I, pp. 286-287) según la cual el espacio puede ser necesario para la representación de las cualidades sensibles pero nada impide que la representación que ordena cualidades sensibles sea igualmente un efecto producido por la cosa de la

---

tible, se corre el peligro de argumentar, como lo hace PATON, que espacio también puede ser una característica impuesta a la conciencia por las cosas o fenómenos mismos. De ahí la conveniencia de que medie una tal demostración acerca del diferente **status** de ambas representaciones. Pero realmente PATON se ve imposibilitado de llevar a cabo una tal demostración al mantener que, dado que no podemos percibir el espacio vacío, tampoco podemos representárnoslo independientemente de todos los objetos de la experiencia. Aquí hay un segundo equívoco, pues lo que Kant mantiene no es que no podamos representar el espacio independientemente de los objetos de la experiencia (pues taxativamente dice lo contrario; cf. B 38-39), sino que, dado que el espacio no es una realidad como tal, no puede percibirse, pues 'percibir', como ya vimos, hace referencia a conciencia de representaciones empíricas; en una palabra, la imposibilidad de concebir el espacio vacío es una tesis que depende del tratamiento del realismo transcendental. En lengua alemana, K. FISCHER ha prestado más atención al problema, haciéndose interesantes preguntas, por ejemplo: "desde qué impresión puede ser abstraído el espacio?, ¿desde qué percepción tiene lugar?... ¿qué quiere decir que las cosas existen unas al lado de otras?". (**A Commentary on...**, p. 37). Sin embargo, contesta parafraseando literalmente a Kant al mantener que no puede ser producido por ninguna cosa ya que la suponen todas ellas. Pero esto no es algo que se siga desde la noción de intuición empírica, ya que allí apreciamos que sensaciones objetivas son acompañadas por términos espaciales, pero nada más. En el fondo, lo que hay es una mala representación de las objeciones del empirista. En efecto, éste no dice, como quiere K. FISCHER que "percibamos cosas como estando en el espacio y desde ahí abstraernos al espacio" (op. cit., p. 37), pues esto sería redundante y circular, sino más bien quiere que no haya nada que enseñe a considerar las representaciones espaciales como sui géneris. Y lo que Kant quiere demostrar es que tales representaciones tienen un status especial: el ser puras.

misma manera que las demás cualidades sensibles. Si esto necesita ser negado, y parece que su negación es urgente para mantener el Kantismo[7], no veo otra manera de hacerlo que por medio de una estricta demostración de que el espacio no puede ser una representación semejante a la de una cualidad sensible.

2a. Las contrapartidas incongruentes.

Si alguien quiere dar pruebas de que el espacio es una representación pura debe dirigirse principalmente al problema de las 'contrapartidas incongruentes', pues allí expone Kant que los rasgos originales básicos del espacio "no se perciben directamente de una forma inmediata, pero sí en cambio a partir de esas diferencias de los cuerpos que dependen únicamente de aquel (el espacio) como fundamento" (**Vom dem ersten Gründe**, II, p. 381). La problemática de esta cuestión es compleja y los comentaristas han puesto en duda que Kant llegara a dominarla en su totalidad pues a lo largo de su producción la utilizó para demostrar cosas distintas[8]. En reali-

---

7 Al menos así lo mantuvo Kant en una fecha avanzada de su producción al hacer ver que toda su filosofía se sostenía en el concepto de espacio y de libertad. Cf. **Fortschrifte...**, XX, p. 311.

8 Por ejemplo, WALKER, mantiene que "el argumento es difícil de entender y Kant mismo parece incierto al valorar qué es lo que demuestra. La razón es, parcialmente, que hay dos argumentos en él"; **Kant**, p. 45. Para una demostración de la unidad del argumento, cf. TORRETTI, **Manuel Kant...**, p. 119ss. VAIHINGER hizo la historia del argumento defendiendo como lo que en principio era una demostración del carácter absoluto del espacio (**Kommentar zu**, I, p. 525) fué utilizado en la **Dissertatio** para demostrar su carácter de intuición pura dependiente de la subjetividad (op. cit., p. 523). En 1781 no aparece pero vuelve a surgir en los **Prolegomena** para mostrar "que es una forma de intuición. La exposición de los **Prolegomena** es impensable sin un recuerdo claro de 1768, pero sin duda alguna hay ahora una diferencia importante. En 1768 Kant concluye desde la relación de sus partes con el espacio sobre su realidad en sentido de NEWTON y CLARKE; en 1783 concluye en contra de esto que una relación entre todo y partes no está en las cosas en sí, sino que sólo puede estar en los fenómenos... por consiguiente que es meramente ideal" (op. cit., pp. 526-527). KEMP SMIH como es habitual le sigue, c.f. pp. 160ss. También TORRETTI sigue a estos comentaristas; su conclusión es que "nuestra representación de los cuerpos incluye la posibilidad de describir entre ellos peculiaridades de la figura que no se desprenden de una descripción exhaustiva de las relaciones internas entre las partes de cada cual... sino que tenemos que compararlas entre

dad creo que hay que distinguir entre el artículo del 68 acerca de las regiones en el espacio y el argumento de las contrapartidas incongruentes, pues el primero es algo más que el segundo. Por mi parte, no utilizaré este último para demostrar la naturaleza originaria (a priori) e intuitiva del espacio, sino sólo para comprobar su irreductibilidad en relación con cualquier representación empírica; no quiero entrar por ahora en la cuestión de los fundamentos de nuestra comprensión espacial, sino sólo en la consideración acerca del carácter especial que tiene la representación espacial.

Hemos de decir que las cosas que son contrapartidas incongruentes, aunque tienen la misma figura y extensión, no pueden ocupar el mismo espacio; así por ejemplo, toda figura plana puede obtener su contrapartida presentándola como proyectada en un plano paralelo al suyo. Pero ejemplos más intuitivos serán más útiles, ya que podemos considerar la mano izquierda como la proyección sobre un plano paralelo de la mano derecha. La cuestión es que una de ambas manos no podría nunca ocupar el volumen que ocupa la otra, ni la mano que se proyecta ni la proyectada pueden hacerse coincidir en planos superpuestos. La premisa del ejemplo impone que en todos los demás aspectos sean figuras indiscernibles, esto es, completamente iguales en cuanto a figura, propiedades, tamaño y cualidades empíricas[9]. Un empirista -y probablemente también un leibnizano- supondría que una de las contrapartidas podría ponerse en el lugar de la otra sin que ello supusiera el menor cambio representacional. Empíricamente, ambas **causarían** las mismas representaciones y, por tanto, no habría cambio cognoscitivo apreciable. Sin embargo, no

---

ellas ordenándolas en relación con un mismo marco de referencia" (Op. cit., p. 123). Las páginas 127 y ss. de esta obra son útiles por un comentario de las críticas que COUTOURAT y REIDEMEISTER hicieron del argumento. WALKER subraya un aspecto del mismo distinto del anterior, en el que posteriormente insistiré; para él el argumento sugiere que ciertos objetos "pueden ser cualitativamente indistinguibles, pero podemos individualizarlos sin dificultad debido a sus diferentes posiciones... por su orientación en el espacio, y no por una distinción cualitativamente percibida" (Op. cit., p. 45).

9 Kant ha tenido expreso cuidado en señalar esta premisa: "Si dos cosas son perfectamente iguales en todas aquellas partes que pueden ser siempre conocidas en cualquiera de ellas (en todas las determinaciones pertenecientes a la cantidad y a la cualidad) tiene que seguirse que una de ellas podría ponerse en el lugar de la otra en todos los casos y relaciones, sin que este cambio causara la menor diferencia cognoscible" (**Prolegomena**, IV, p. 285); cf. igualmente p. 286. Esta premisa también está explícita en el artículo del 68 (tomo II, pp. 381-382).

es esto lo que sucede; hay un cambio cognoscitivo que no puede venir motivado por ninguna sensación, dado que las dos figuras son iguales sensiblemente consideradas. Este cambio cognoscitivo es exactamente que una de ellas se reconoce como una mano **derecha** o una mano **izquierda** en nuestro ejemplo. La pregunta consiste en averiguar dónde está aquí el origen de la denominación 'derecha' e 'izquierda', de tal manera que califiquen decisivamente al objeto hasta tal punto que sea la única diferencia que pueda distinguirlos. La cuestión es que, dada la premisa del ejemplo, su origen no puede ser empírico; pero no sólo esto, sino que además el término espacial que utilizamos en la calificación 'derecha' 'izquierda' exige un medio de control para alcanzar su objetividad que tampoco puede basarse en criterios empíricos como podía ofrecerlos una concepción 'relacional' del espacio. Si esto fuera cierto, 'derecha' e 'izquierda' no podrían considerarse como representaciones empíricas, aun cuando sirven precisamente para distinguir entre dos cosas empíricamente indiscernibles. Desde esta perspectiva 'ver' sería algo más que recibir impresiones empíricas (algo más que una sensación neutra), pero aquel plus implicado en el desarrollo objetivo de la visión es una representación irreductible a impresiones. La teoría causal de la percepción a que se ve sometida la dinámica de la explicación empirista no sabría explicar el origen de este tipo de representaciones. Pero una vez señalada esta característica en cosas que excepcionalmente tienen la representación espacial como diferenciadora, puede ampliarse a toda cualidad empírica, y aquí las cosas ya no son tan fáciles.

Ante una mancha amarilla triangular, un empirista consecuente debe poder decir que existe una causa que es al mismo tiempo fundamento de la cualidad amarilla y de la representación 'triángulo', y de la misma manera que mantiene que la distancia se aprende desde un movimiento de la retina, podría reconocer que se obtienen las relaciones espaciales básicas a partir de un movimiento de la cabeza o del órgano de percepción que estemos utilizando. En este caso, la mancha amarilla causaría o determinaría la forma y dirección del movimiento del órgano de la visión. Por todo ello, los términos espaciales estarían producidos por las cualidades sensibles y tendrían como contenido empírico concreto la sensación de un movimiento concreto de los órganos de percepción. Esta salida del empirista parece poder dar una contestación al caso de las contrapartidas, de tal manera que no favorezca una conclusión sobre su carácter de representación pura; en efecto, se dirá que una mano es la 'derecha' cuando el dedo pulgar es apreciado por medio de un movimiento visual hacia el lado izquierdo del cuerpo y el meñique, por el contrario, por un movimiento hacia el lado derecho. La representación pura se ha resuelto en una cuestión de relaciones empíricamente aprendidas entre sus partes. Ello nos permite abordar la cuestión más importante del espacio como representación pura, a saber, que esta calificación significa no sólo que no es causada empíricamente por cualidades sensibles, sino que cada región espacial (izquierda, derecha, arriba, abajo, etc.) **es una única representación que, aun cuando tenga "un elemento extensivo irreductible ... por referencia a mi cuerpo"** (WALKER, Kant, p. 47), no es establecida de la

manera en que se establece un concepto empírico. Esto nos permite volver a la **KrV**, y sobre todo, al punto tres del § 2 de la Estética, donde se intenta demostrar que el espacio es esencialmente uno. (B 39).

Para vincular la objeción del empirista con la cuestión de un único espacio, debemos hacer un punto de especial atención, a saber: que **las regiones espaciales son objetivas sólo por referencia a una representación originaria de las mismas, cuyo conjunto constituiría una comprensión originaria del espacio.** En efecto, el empirista que hemos descrito está equivocado al pensar que el fundamento para calificar una mano como 'derecha' se debe a una aplicación del criterio empírico de la distinción de las regiones en virtud de la relación de las partes percibidas entre sí, esto es, a una concreción del movimiento de la vista o de la cabeza causado por el hecho de que ciertas partes estén en cierta relación con otras; esto es evidente porque desde esta perspectiva la calificación espacial de un objeto -en nuestro caso, una de las manos- no sería unívoca, dado que las relaciones entre sus partes, y por tanto la determinación de sus regiones espaciales, varían dependiendo de la posición de la mano en relación con el que ejercita los movimientos que constituyen el criterio empírico para la calificación espacial. Así, una mano vista desde la palma cambia todas las relaciones espaciales internas y sus partes ocupan regiones espaciales distintas en relación con un observador que la apreciara desde la parte superior, o que la viera invertida en relación con la primera posición; todas las regiones cambiarían entre sí, y lo que antes estaba situado a la derecha ahora pasaría a la izquierda y viceversa. Si este tipo de relaciones espaciales internas fuera el decisivo para la calificación espacial de la mano, ésta sería simultáneamente 'izquierda' y 'derecha', ya que según fuera su posición en relación a nosotros cumpliría los criterios que el empirista define para una calificación espacial dada. Por lo tanto, si la denominación 'derecha' e 'izquierda' debe ser objetiva, todas las regiones establecidas desde relaciones recíprocas entre sus partes deben poder traducirse a **una única estructura relacional o de regiones originarias,** en virtud de la cual un objeto pueda ser calificado unívocamente como 'derecho' o 'izquierdo'. Debe existir un modo privilegiado de ordenar espacialmente las relaciones entre las partes de los objetos de tal manera que supere el criterio puramente empírico de que hay que desarrollar un movimiento hacia determinada parte del cuerpo en un caso concreto en que se relaciona una diversidad sensible dada. **Lo que en todo caso no es explicable empíricamente** es la decisión acerca de cuál es el modo privilegiado de mirar o de ver por el que concedemos una calificación unívoca y espacial a un objeto. Lo que garantiza la objetividad de esta calificación es que, cuando ésta se efectúa, no se comprende hasta que, superando nuestra relación particular con la cosa percibida, adoptamos el punto de vista privilegiado desde el que son definidas las regiones espaciales originarias, cuya conjunción constituye la representación originaria del espacio. Si ello fuera así, garantizaría que 'izquierda' y 'derecha' no son calificaciones establecidas desde la valoración de las relaciones internas en relación con nuestra posición propia, sino desde la relación entre la cosa y **la representación originaria del espacio.** Esta conclusión está tanto en el tratamiento

dado a la cuestión en los **Prolegomena** como en el artículo **"Vom dem ersten Gründe"**. En la primera obra se nos dice que "la determinación interior de cada espacio se efectúa únicamente a través de la determinación de las relaciones externas con el **espacio total**" (IV, p. 286); en el segundo, más explícitamente, mantiene que "de esto se desprende que las determinaciones del espacio no son consecuencia de las posiciones relativas de las partes de la materia, sino que estas son consecuencia de aquélla; que se puede, por tanto, encontrar en la constitución de los cuerpos diferencias -y en verdad diferencias verdaderas- que se refieren únicamente al espacio absoluto y originario, porque sólo en virtud de él es posible la relación de las cosas corporales" (II, p. 383); al menos, podríamos añadir, las relaciones espaciales **objetivas.** Si ha de existir esa clave de traducción de la apreciación relacional y subjetiva de las regiones a una apreciación objetiva de las mismas, el empirista, por muy acertado que esté en la descripción de los criterios empíricos para la apreciación de una cosa como estando en una región espacial determinada en relación con **un sujeto,** no podrá explicar **empíricamente** la valoració privilegiada de la definición de una cierta forma de representarse las regiones como originaria, y como clave de que esa relación con un sujeto se traduzca en relación espacial válida para todo sujeto.

Dejando aparte cuál sea este modo originario de representarse las regiones espaciales, debemos insistir en que, en principo, es un requisito para la objetividad en la apreciación y uso de los términos de localización y calificación espacial. En esta misma dirección hay que establecer que ese **modo originario** de representarse el espacio ha de ser común a los observadores y, por lo tanto, ha de ser único y apreciado como tal por todos ellos; por otra parte, ha de ser descubrible en toda situación perceptiva, de tal manera que en cualquiera de ellas pueda haber posibilidad de uso objetivo de términos espaciales; dado que las relaciones entre las partes no determinan una designación espacial rígida, la representación originaria no puede ser dependiente de aquéllas[10]. Kant, por tanto, dice que la clave de traducción tiene que ser tal que determine relaciones internas (entre una diversidad o entre cuerpos) que no sean accidentales a un espectador, y su objeción al empirista es que éste no está en condiciones de poder explicar cómo ello es posible. Así, se vincula la crítica al empirismo con la teoría de que debe existir una representación originaria y valorada como tal del espacio.

Ahora bien, esto tiene que ampliarse a cualquier descripción espacial que pretenda ser objetiva: siempre deberá existir esa clave de traducción de una descripción subjetiva a una descripción objetiva de términos espaciales. En el artículo del 68 Kant propone varios ejemplos de ello: el de la observación de un mapa, de una hoja

---

10 Cf., por ejemplo, el siguiente texto: "Este fundamento interno de la diversidad no puede residir en un diferente modo de enlazarse las partes entre sí" (II, p. 382).

de papel escrita, o de ciertas especies animales y vegetales que integran como elemento fundamental de sus notas discriminativas una forma espacial de organizar sus partes, contribuyendo así de una manera fundamental al concepto de su especie[11]. En todos estos ejemplos se nos indica que todos los objetos a observar sólo nos dan una información significativa y objetiva cuando se descubre cómo deben ser vistos en relación con una representación del espacio que no depende en ninguna medida ni de la relación interna de las partes de las cosas entre sí ni de una relación **cualquiera** con el observador. Un mapa no nos orientará hasta que no descubramos qué forma de mirarlo es la adecuada para apreciar en él las relaciones norte-sur, este-oeste objetivas. Esta forma de mirarlo es lo que permite traducir cualquier descripción espacial subjetiva a relación espacial unívoca. Esta tesis de la traducibilidad Kant la expresa en los siguientes textos:

> "Nuestros juicios sobre las regiones del mundo están subordinados al concepto que tenemos de las regiones en general" (**Vom dem ersten Gründe**, II, p. 379).
>
> "Queremos pues exponer que el fundamento de la determinación cabal de la figura corpórea no depende únicamente de la mutua relación y la posición relativa de sus partes, sino de una relación con el espacio general absoluto..., aunque de tal modo que esta relación no puede percibirse de forma inmediata". (Op. cit., II, p. 381)[12].

Por tanto, y aun cuando todo esto se concretará en lo que sigue, hay que decir que para todas las regiones relativas a los distintos espectadores hay posibilidad de una única traducción o reordenación desde una única clave, que ya es el concepto general y originario de una región concreta; el conjunto de estas regiones compone el espacio único y absoluto, que es una única trama de relaciones que permite integrar todas las relaciones subjetivas y que constituye la condición de objetividad espacial necesaria para verificar los juicios que mostraban los ejemplos de las contrapartidas, posteriormente ampliados a todo uso de términos de localización.

---

11 Cf., por ejemplo, este texto: "En una hoja escrita distinguimos primero el lado superior y el inferior del texto, observamos la diferencia entre el lado anterior y posterior y luego atendemos a la posición de los rasgos de escritura de izquierda a derecha o al revés. En este caso, como quiera que se vuelva la hoja, la posición relativa de las partes ordenadas en la superficie es la misma... pero un mismo trozo de escritura se torna irreconocible cuando se le mira de tal suerte que se oriente de derecha a izquierda lo que antes estaba dispuesto hacia la región contraria". (op. cit., II, p. 379). Cf. también p. 380.

12 Cf. también Op. cit., II, p. 383.

Esta representación del espacio no puede ser desarrollada como una consecuencia de percibir cualidades sensibles según su relación porque ésta siempre sería subjetiva y necesitaría para su objetivación de aquella representación originaria.

2b. Espacio originario.

Ahora podemos ver por qué esta representación originaria del espacio no tiene las características de un concepto empírico, lo que no podría ocurrir si no fuera una representación pura[13]. En efecto, un concepto empírico es la regla que permite el reconocimiento de una ocurrencia como siendo una instancia o ejemplo de algo que establece el propio concepto. El concepto empírico 'oro' establece en su contenido las condiciones que debe cumplir una realidad empírica para poder ser descrita con aquel nombre. Sin embargo, entre diversas instancias de un mismo concepto ya no hay una especial discriminación conceptual ulterior; prodríamos decir que dos instancias de una regla son conceptualmente indiscernibles. Esto está íntimamente vinculado con el **status** empírico de las representaciones, pues dado que el concepto ordena los rasgos empíricos de la realidad, dos instancias de un mismo concepto se supone que tienen los mismos rasgos empíricos básicos indispensables. La importancia de este punto en relación con el espacio como representación pura no es esencialmente que dos instancias conceptualmente indiscernibles puedan ser discriminadas en virtud de su localización espacial, que, por tanto, sería ajena a los rasgos empíricos de la realidad incluídos en el concepto que los ordena, sino que las instancias de una región originaria concreta se comportan en relación con la representación del espacio de manera distinta a como lo hacen las instancias de un concepto empírico en relación con éste. En efecto, cuando decimos de dos regiones distintas que son unas instancias de la palabra 'derecha', estas pueden ser ulteriormente discriminadas espacialmente como dos lugares distintos que se relacionan como dos partes de una única representación espacial. Sin embargo, de dos objetos empíricos conceptualmente identificados con un mismo concepto no decimos que sean partes distintas de la única representación conceptual, ni que puedan ser discriminadas sólo en virtud de esa representación en la que se integran. Por todo ello, y dado que la representación espacial que da la objetividad a nuestras localizaciones concretas ni puede originarse desde sensaciones, ni desde relaciones dadas en la percepción de las partes de los objetos, ni actúa como un concepto empírico, podemos concluir que el espacio no es una representación empírica y que, por tanto, tiene que ser pura.

---

13 Esta argumentación también es utilizada por Kant para demostrar que, puesto que el espacio es único, debe ser una intuición. Cf., por ejemplo, B 39. Los comentaristas, como KEMP SMITH (Op. cit., p. 107), prefieren seguir esta línea olvidando que la mejor manera de demostrar el carácter intuitivo del espacio es hacer ver que no se comporta como un concepto. A esto prestamos especial atención.

Por último, también podríamos desarrollar una línea de argumentación desde la teoría de que existen indiscernibles empíricos que distinguimos espacialmente, con la finalidad de mostrar que una teoría sostenida por una concepción causal de la sensación no puede dar cuenta de hechos básicos del conocimiento sensible. En efecto, si hay dos gotas de agua, desde una teoría causal de la percepción sólo habría una representación de una única causa repetida temporalmente, con lo que se estaría faltando a un uso normal de la noción de identidad de causa, que refiere a la individualidad real de un objeto y no a la individualidad de un tipo de cualidades empíricas. Por ello se exige, para alcanzar aquella individualidad, la introducción de términos espaciales que permitan discriminar localmente la identidad de cada uno de los objetos empíricamente indiscernibles, lo que naturalmente depende del supuesto de que la representación espacial de los mismos no es ni empírica ni reducible a diferencias empíricas. Pero, para que triunfe este argumento, se supone que ha fracasado el intento de reducir el espacio a una representación relacional. Esto es lo que hemos intentado hacer anteriormente.

Como ya hemos dicho en la nota de la página anterior, la demostración del carácter de la representación pura del espacio se cruza en algún momento con la cuestión del hecho de que sea una intuición. Sin embargo, creo que la demostración de esta última nota sólo es explicable si avanzamos en el problema pendiente de cuál sea el modo originario de representarse las regiones que constituyen nuestra noción básica del espacio. Esta cuestión no se plantea en el § 2 de la Estética transcendental, donde se pretende razonar siempre desde una caracterización de los conceptos que se supone no se cumple en la representación del espacio. Aquí, como en la cuestión de la representación pura, el texto fundamental es el de **Vom dem ersten Gründe** y a él nos vamos a dirigir para el análisis del problema de la representación originaria del Espacio. Una vez desarrollado, tendremos argumentos adicionales para valorar las representaciones espaciales como puras.

En el artículo de 1.768 se puede leer lo siguiente:

> "En el espacio corpóreo, debido a sus tres dimensiones, pueden concebirse tres planos, cada uno de los cuales corta perpendicularmente a los otros dos. Puesto que a través de los sentidos conocemos todo cuanto está fuera de nosotros sólo en la medida en que está en conexión con nosotros mismos, no debe sorprendernos que tomemos de la relación entre estos planos de intersección y nuestro cuerpo el **fundamento primero** para generar el concepto de las regiones del espacio. El plano sobre el cual la longitud de nuestro cuerpo se alza verticalmente se llama horizontal respecto de nosotros; y este plano horizontal da lugar al distingo entre las regiones que llamamos 'arriba' y 'abajo'. Sobre este plano pueden levantarse perpendicularmente dos que se corten en ángulo recto, de modo que la longitud del cuerpo humano caiga en la línea en que se intersectan. Uno de estos planos verticales divide el

cuerpo en dos mitades exteriormente semejantes y da base al distingo entre el lado 'derecho' y el 'izquierdo'; el otro, perpendicular al anterior, hace que podamos tener el concepto del lado 'anterior' y 'posterior'". (Op. cit., II, p. 378).

Interpretaríamos mal este texto si viéramos en él únicamente la tesis de que el fundamento de la representación de las regiones del espacio fuera la relación de nuestro cuerpo con los tres planos que se mencionan, pues inmediatamente comprendemos que dichos planos vienen definidos por el propio cuerpo. Según esto, lo que Kant quiere mantener es que la representación de 'derecha', 'izquierda', 'anterior' y 'posterior' se basa en la consideración del **cuerpo como centro de ordenación** y que, por tanto, cualquier juicio acerca de una representación espacial concreta pone en juego esta comprensión del espacio que se produce desde esta consideración de la relación de algo exterior en general con **nuestro** cuerpo.

Esta interpretación antropológica o naturalista de los fundamentos originarios de las representaciones espaciales, no finaliza aquí, ya que Kant da ulteriores detalles aún más comprometidos en este sentido; así, por ejemplo, que existe una disposición natural a diferenciar los lados de nuestro cuerpo en virtud de un cierto sentimiento de facilidad para producir un movimiento por uno de ellos en relación con otro[14], o que la comprensión del espacio que analizamos podría ser mostrada sencillamente por una experiencia palmaria -"augenscheinlichsten Erfahrung" (Op. cit., II, p. 383)-. La problemática que todo ello plantea es la de hacer distinguible esta explicación de la que anteriormente vimos que podía ofrecer el empirista tradicional. A simple vista, parece que nuestra tarea es difícil, pero, sin embargo, las diferencias entre la posición kantiana y una empirista son, incluso en estos contextos, realmente importantes e irreductibles.

Según vimos anteriormente, el empirista debía mantener que las representaciones espaciales son un derivado de los movimientos que estamos obligados a hacer a causa de las relaciones existentes entre los cuerpos que percibimos. Lo que Kant objetaba es que, con ello, nunca podríamos representarnos objetivamente ni el lugar de las cosas ni la calificación espacial que damos de algunas de ellas. Ahora comprendemos que esa objetividad espacial se produce cuando en nuestros juicios acerca de las regiones del espacio incluímos una claúsula en la que fijamos la relación de la cosa percibida con las partes de nuestro cuerpo, de tal manera que posibi-

---

14 "Dado que el sentimiento diferente del lado derecho y del izquierdo es tan sumamente necesario para sumar las regiones, la naturaleza lo ha asociado por esto también a la disposición mecánica del cuerpo humano, en virtud de la cual uno de los dos lados, a saber, el derecho, tiene una superioridad indiscutible sobre el otro en cuanto a habilidad y quizá en cuanto a fuerza" (Op. cit., II, p. 380).

litamos que algún otro sujeto perceptor, al ponerse en la misma relación, comprenda unívocamente nuestras descripciones espaciales. La diferencia entre las dos teorías rivales que analizamos reside en que una cifra el origen de las relaciones espaciales en la comprensión de las relaciones entre cosas, y la otra lo sitúa en la relación entre las cosas y el cuerpo que las percibe. De aquí se concluye que, para Kant, no existe una definición objetiva de los términos espaciales en tanto **no se comprenda explícitamente** que los mismos vienen definidos en virtud de las partes del cuerpo, de tal manera que **esta comprensión** es independiente de que las cosas percibidas existan o se comprendan como relacionadas. Si no media la consciencia explícita de que se está realizando una mostración del sentido de los términos espaciales, independientemente de toda cosa percibida y ordenada en relación con ellos, aquellos no podrían ser comprendidos objetivamente, y por ello mismo, esta consciencia explícita necesita estar fuera del contexto de una sensación efectiva, y por tanto fuera del contexto que solicita el empirista. O los términos espaciales son comprendidos autónomamente o nunca integraran la posibilidad de ser utilizados objetivamente. En cierto sentido podríamos decir que no hay una impresión ni nada causado o determinado por impresiones que nos obligue a comprender que la relación con el cuerpo es la fuente originaria de adscripción de lugares a las cosas y que, dado que esta comprensión es necesaria para ver el sentido de los términos espaciales, si estos han de ser objetivos, hemos de concluir que no hay una explicación posible para un empirista del sentido de tales términos. Sin duda podría decirse que esta comprensión del cuerpo como centro de relaciones espaciales originarias viene dada por una larga experiencia, pero entonces sería preciso recordar que esta utilización de la palabra experiencia ni es contraria al kantismo ni es la que gusta de hacer el empirista. Aquí 'cuerpo' no es 'mí cuerpo', sino cualquier cuerpo perceptor; no son mis sentidos, sino unos sentidos cualquiera.

La teoría de que debe existir una clave de traducción de todas las determinaciones espaciales subjetivas a relaciones objetivas y de que tal clave debe ser unívoca, exige que se tenga consciencia de las relaciones espaciales originarias como exentas de todo contenido empírico y de toda relación con cosas concretas y ello esencialmente porque son precisamente las relaciones que pueden y deben ser aplicables para cualificar espacialmente todas las cosas de una manera objetiva. Este detalle es también un aporte adicional para afirmar su carácter de representaciones puras. Y el hecho de que sean representadas en virtud de una valoración de las partes del cuerpo hace necesario que sea un **único nudo de relaciones,** con posibilidad de integrar indefinidamente cualquier tipo de ordenación espacial una vez que se ha objetivado una de ellas. En efecto, cualquier cosa puede tener su lugar objetivo no sólo en relación con una de las regiones que producen los lados del cuerpo sino también en relación con alguna cosa que ya haya sido topológicamente objetivada en relación con aquél. Con ello queremos afirmar que un solo sistema de relaciones básicas puede integrar un número indefinido de relaciones objetivas siempre y cuando todas ellas tengan una única clave de traducción. Esto

está íntimamente vinculado con el hecho de que sea posible la representación del espacio como un conjunto infinito de regiones o partes aún cuando sea una trama de seis regiones originarias cualitativamente diferenciadas, y de que, por lo tanto, podamos considerar todas aquellas regiones infinitas como conjuntadas en un **única** representación del espacio.

2c. Espacio como intuición.

Al parecer, Kant era de la opinión de que todo lo dicho era de especial importancia para calificar el espacio como una intuición[15], ya que, como definimos en el capítulo anterior, intuición es la representación de un singular. Por mi parte creo que esta vinculación entre **unicidad** del espacio y su carácter de intuición no es demasiado afortunada, y prefiero en su lugar la que se puede establecer entre ser intuición y su carácter de inmediatez y aconceptualidad. En efecto, es posible pensar un concepto que tenga una única instancia y que por lo tanto designe una única realidad y este podía ser el caso de la representación 'espacio'. Pero si ésta representación no puede ser explicada conceptualmente, sino que es llevada a consciencia de una manera inmediata, entonces la posibilidad de que a pesar de ello siga siendo un concepto queda arruinada. Y realmente, desde la exposición de la forma como originamos las representaciones espaciales, es posible enfrentarse a la cuestión de inmediatez y aconceptualidad y, por tanto, de aproximarse a una correcta exposición de la comprensión metafísica del espacio.

Según lo dicho hasta ahora, llegar a tener una representación de las regiones espaciales impone estar en condiciones de señalar o de marcar una relación con el cuerpo como núcleo central desde el cual se integran aquellas. Lo sustancial de esta imposición es que el contenido de la representación objetiva de izquierda o de derecha **se reduce** a ese 'señalar' o 'marcar' dicha relación, de tal manera que no puede describirse por medio de ninguna explicación verbal o conceptual. Saber lo que significan las relaciones espaciales es estar en condiciones de producirlas mediante un gesto o un movimiento; son un hacer o un construir y en ninguma medida un argumentar o un exponer. Naturalmente, para realizar esta mostración de las relaciones espaciales objetivas, no es necesario dirigirse a algo concreto en la realidad sensible, sino al propio acto de indicar o de realizar un movimiento. Esta característica era expuesta en el artículo del 68 mediante la tesis de que "el espacio absoluto tiene una realidad propia, independientemente de la existencia de toda materia" (II, p. 378), siendo recogida en el punto segundo de la exposición metafísica del espacio al afirmar que "jamás podemos representarnos la falta de espacio,

---

15 "El espacio se piensa como una magnitud dada infinita... ya que todas sus partes coexisten ad infinitum. La originaria representación del espacio es, pues, una intuición a priori, y no un concepto" (B 40). Cf. B. 39 (el punto 3).

aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio no es... considerado... como una determinación dependiente de los fenómenos...; en consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo". (B 38-39)[16].

El hecho de que el contenido representacional de las regiones espaciales se reduzca a su mostración en ciertos movimientos, no debe confundirse con el hecho de que la representación espacial es comprendida como algo derivado del movimiento o dependiente de su carácter empírico, sino que sólamente podemos obtenerla cuando dicho movimiento es interpretado como siendo **el tipo de acción'** que es preciso llevar a cabo para establecer una relación espacial objetiva. La noción de 'derecha' no es el movimiento o el 'señalar' hacia un determinado lado, sino la FORMA de hacerlo. Sin embargo, sólo podemos comprender esta FORMA ejemplificándola en casos concretos y, por lo tanto, haciéndola intuitiva. Tener la representación pura del espacio es, por tanto, estar en condiciones de discernir hacia dónde tendríamos que señalar independientemente de la realidad que intentamos localizar o calificar espacialmente. Para acabar con esta cuestión, podríamos decir que tener una representación pura del espacio es tener una FORMA de operar con nuestro cuerpo, lo que es contrario a cualquier identificación del mismo con una representación de tipo conceptual.

Desde aquı también es posible insistir en el hecho de que la representación del espacio sea única, pero ahora dando a esta propiedad un carácter derivado de su aconceptualidad y, de ninguna manera, haciendo de él un rasgo decisivo para su condición de intuición. En efecto, si sólo alcanzamos a obtener la representación originaria del espacio cuando consideramos toda representación empírica del mismo como una construcción que ejecuta en un caso la forma de actuar que da la comprensión de unas regiones originarias, y si éstas son consideradas como tales únicamente cuando se repara en su carácter de 'formas' de 'señalar', 'indicar', etc., entonces debemos concluir que una representación pura del espacio exige su comprensión como un conjunto de relaciones que, como toda forma, puede ser reproducido de una manera indefinida y, por lo tanto, si cada realización de un caso de la forma constituye una región empírica concreta, el espacio exige ser representado como un conjunto constituído por infinito número de partes o regiones. Pero insistamos: es la capacidad de reproducir la concreción del acto de señalar o de localizar guiado por la forma de actuar que da la noción de una región originaria, lo que permite representar el espacio como algo infinito. Si, por ejemplo, cada vez que

16 Naturalmente, Kant mezcla siempre en su exposición metafísica del espacio la demostración de la nota de representación pura con la de su carácter de apriori para el conocimiento de la realidad fenoménica. Nuestra voluntad de separar cuidadosamente ambas cuestiones es la razón de los puntos suspensivos.

realizo determinado acto de 'señalar', siguiendo determinada manera de proceder, construyo una región derivada 'derecha' y lo hago sucesivamente, dado que el acto puede ser reproducido indefinidamente, entonces mi representación del espacio puede ser la de un conjunto infinito de regiones derivadas, ya que lo mismo podría suceder con las demás regiones originarias. Esta es la conclusión del punto tercero del § 2 de la Estética transcendental, o exposición metafísica del espacio, donde se nos dice que, "en efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios no se entienden por tales sino partes de un único espacio" (B 39), (de una única manera de actuar repetida) y del punto cuarto del mismo parágrafo, donde se concluye que todas sus partes coexisten ad infinitum (B 40). En ambos casos, sin embargo, lo que constituye el fundamento de unicidad e infinitud es que el espacio como representación pura es tener consciencia de que el mismo de hecho se reduce a la comprensión de una forma de señalar o indicar en relación con nuestro cuerpo, las cuales pueden ser indefinidamente concretadas y reproducidas dando, naturalmente, unos únicos tipos de relaciones, que por tanto, constituirán un único sistema total. Si esas reglas de construcción o mostración de regiones espaciales concretas no tuvieran como único contenido algo realizable, entonces, y muy a pesar de lo que quieren los textos kantianos, 'espacio' podría ser único e infinito y al mismo tiempo una representación conceptual.

Queda mostrado con esto el valor y el sentido de las tesis que componen la exposición metafísica del espacio en lo que hace a su **status** de intuición y representación pura, no sin hacer ver que no es a la **KrV** a donde debemos dirigirnos para encontrar los verdaderos fundamentos de la posición kantiana. En este asunto, como en algunos otros, la consideración de su obra precrítica puede dar una luz importante. Interesa ahora dirigirse a la cuestión acerca del carácter necesario de la representación espacial en relación con el conocimiento de existencia real.

§ 3.- EL ESPACIO COMO REPRESENTACION A PRIORI.

3a. Introducción.

Hasta ahora se ha mostrado que el que el espacio sea una intuición tiene el mismo fundamento que el que sea una representación pura, y es que por medio de él indicamos relaciones de algo en general distinto de nosotros con un cuerpo, independientemente de que exista efectivamente algo concreto o no y, por tanto, de sus características empíricas. Lo que ahora sigue también intenta justificar la tesis de que justo en esa relación reside el fundamento de su carácter de 'a priori'. El hecho de considerar como texto central el artículo del 68, nos va a distanciar, como es fácil comprender, de los comentaristas tradicionales. Estos han subrayado con razón que la prueba del carácter apriori del espacio debe mediarse por una demos-

tración de su necesidad para toda intuición empírica[17]. Y sin embargo las dificultades empiezan a surgir en las razones que los distintos comentaristas dan para justificar la imprescindibilidad de la representación espacial; así, por ejemplo, Kemp SMITH establece que el fundamento del conjunto del argumento es que, puesto que espacio no puede ser eliminado, tiene que ser fundamentado en nuestra organización subjetiva, esto es, tiene que ser psicológicamente un a priori (**A Commentary**, p. 103)[18]. Desde esta perspectiva, la aprioridad del espacio querría decir esencialmente que es un ingrediente subjetivo de la mente humana "que precede la experiencia

---

17 La prueba de la aprioridad del espacio que se desarrollaría en el punto dos del parágrafo segundo es entendida por VAIHINGER, por citar a uno de los comentaristas básicos, como teniendo la siguiente estructura: "Este segundo argumento del espacio consiste en tres proposiciones...; la primera contiene la tesis que hay que probar acerca de la naturaleza del espacio: es una representación a priori que reside como fundamento de todas las intuiciones externas. La segunda proposición tiene que contener el nervio de la prueba: la imposibilidad de dejar de pensar el espacio. La tercera, introducida por la expresión 'also' -por consiguiente-, da la conclusión desde los hechos desarrollados en la segunda proposición y en concordancia con la tesis del principio" (**Kommentarzu...**, II, p. 185). Para un ulterior matiz de esta necesidad como carácter de la aprioridad en un sentido que la hace relativa únicamente a las representaciones de la intuición sensible, cf. op. cit., II, pp. 193-95 y ss. Desde mi punto de vista, sin embargo, VAIHINGER está equivocado al considerar la expresión 'representación no empírica' enteramente idéntica a 'representación a priori', aun cuando sean expresiones que a menudo son utilizadas por Kant de esa manera (cf. op. cit., II, p. 197). La estructura de la prueba para KEMP SMITH es la siguiente: "Tesis: espacio es una representación necesaria y consiguientemente a priori; prueba: es imposible imaginar la ausencia de espacio, aunque es posible imaginárselo sin objetos que lo llenen; una representación que es imposible para una mente estar sin ella, es una representación necesaria. Pero la necesidad es uno de los dos criterios de lo apriori; por tanto, la prueba del carácter necesario del espacio es una prueba de su carácter de apriori" (**A Commentary**, p. 103). Como se ve, la estructura del argumento de KEMP SMITH es parecida al de VAHINGER.

18 Para las fuentes de esta reducción de lo apriori a un constituyente mental necesario y, por lo tanto, a una cuestión científica acerca de los hechos, cf. VAHINGER, II, op. cit., pp. 199-201, donde trata las posiciones de HERBART.

externa, condicionándola causalmente" (KEMP SMITH, op. cit., p. 104)[19]. Según todo ello, el reconocimiento de la imposibilidad de dejar de representarnos el espacio no es sino el reconocimiento de que la mente tiene una cierta limitación ineludible [20]. Llamaremos a esta fundamentación de la aprioridad del espacio la interpretación mentalista de lo apriori y nos referiremos a ella más adelante con detenimiento. Aquí, como en otras muchas cuestiones, las diferencias entre PATON y los comentaristas más antiguos no son realmente importantes, dado el excesivo apego de aquel al texto kantiano. Dejando de lado el problema de la necesidad de la representación espacial y de su fundamento subjetivo, PATON encara la otra dirección del punto segundo de la exposición metafísica, esto es la tesis de que "el espacio es considerado como condición de posibilidad de los fenómenos" (B 39)[21]. Nuestro autor comenta como sigue:

---

19 Esta opinión ha tenido grandes defensores a todo lo largo de la historia de los comentaristas de Kant; así, por citar dos ejemplos bien distintos, cf. COHEN, **Kommentar zu**, p. 27, donde mantiene que "Kant ha fallado la precaución necesaria: ya que no ha puesto suficiente cuidado para distinguir en sus expresiones entre una representación psicológica y un conocimiento metódico", y BROAD, **Kant and...**, p. 50, para quien "lo que Kant propondría podría ser formulado como sigue: proponer asignar a cada percipiente su propio estado absoluto y hacerlo subjetivo e innato a cada mente humana individual... con el cual esta persona en cuestión está o podría estar directamente familiarizada. Esta clase de familiaridad la llama 'intuición apriori'".

20 Desde esta perspectiva, KEMP SMITH mantiene que la posición de Kant está abierta a una crítica ulterior: "él valora la imposibilidad de imaginar el espacio estando ausente como una prueba de que se origina desde el sujeto. El argumento es válido sólo si no hay posibilidad de dar otra explicación psicológica de esta necesidad, como, por ejemplo, por medio de asociación indisoluble" (**A Commentary**, p. 105). Esta objeción está tomada literalmente de VAHINGER, **Kommentar zu...**, II, p. 201.

21 Esta segunda dirección del §2 es considerada por KEMP SMITH como un corolario de la principal conclusión, esto es, "desde la necesidad subjetiva del espacio, se sigue su necesidad objetiva... Concluye que el espacio es un necesario constituyente de la experiencia externa" (Op. cit., p. 104).

> "Espacio y tiempo son ideas necesarias y apriori[22]. La razón para esto es que nosotros podemos excluir los objetos de la experiencia del espacio y del tiempo y aún tener una representación del espacio y del tiempo. Pero si nosotros intentamos suprimir espacio y tiempo de los objetos de la experiencia, entonces no nos queda nada. Se sigue que el espacio y el tiempo no son determinaciones dependientes lógicamente de los fenómenos; ellas son condiciones de la posibilidad de los fenómenos y son lógicamente anteriores a ellos". (**Kant's Metaphysik of...**, I, p. 112).

Como se ve, el comentario es casi una repetición literal del punto segundo de la Deducción metafísica. Lo que quiere decir PATON es que, "dado que si nosotros intentamos pensar cualquier objeto como no poseyendo características espaciales éste se reduce a nada" (op. cit., p. 112), entonces debemos reconocer que las características espaciales son necesarias y constituyentes de los fenómenos y, por lo tanto, que no depende de ellos. Realmente esto no se concluye, pues algo podría ser un constituyente necesario de los fenómenos siendo dependiente de los mismos, y no implicando en ninguna medida la relación al sujeto de conocimiento que es necesaria en la teoría kantiana. Se dirá que PATON puede objetar que podemos representarnos el espacio sin los fenómenos en él y que, por tanto, esta representación necesaria en ellos no depende realmente de su existencia. A esta objeción hay que oponer dos repuestas que hacen comprometida la posición de PATON. La primera es que éste acaba por negar el valor del argumento que propone que podemos representarnos el espacio vacío de objetos[23] y, por tanto, pierde lo que parecía ser la base para la desvinculación entre la representación espacial y la existencia de los fenómenos y para la conclusión de que la necesidad y el papel constituyente del espacio en su representación no depende de aquéllos. Pero lo segundo y más importante es que la posibilidad, o no, de representarnos el espacio fuera de toda existencia empírica es argumento para su **status** de representación pura, pero en ningún caso para su carácter de necesidad en la representación de los mismos, esto es,para calificarlo de apriori.

---

22 PATON sigue tan literalmente a Kant que no aprecia el pleonasmo de la expresión 'necesaria and apriori idea'. Para esta cuestión cf. la discusión VAIHINGER-COHEN en op. cit., II, p. 185; también COHEN, **Kommentar zu...**, p. 28.

23 Cf. PATON, op. cit., I, pp. 112-13: "Es más difícil estar seguro de que nosotros podamos tener una idea del espacio en el que no haya objetos... Para percibir tiempo y espacio tenemos que percibir cosas en el tiempo y en el espacio".

3b. Apriori como condición de la objetividad de intuición.

De lo dicho se puede desprender una línea de trabajo, que consiste en mostrar algo que en principio no es evidente: por qué la representación espacial es necesaria para los fenómenos y en qué sentido se puede decir que no es una característica dependiente de ellos, de tal manera que, además, sea posible escapar a la interpretación psicologista de la necesidad o aprioridad del espacio. Para ello podemos iniciar un movimiento de argumentación concreto, consistente en mantener que, si una representación es necesaria en nuestro conocimiento de fenómenos, entonces debe ser parte necesaria de la figura de conciencia por la que éstos son dados. Por tanto, la necesidad del espacio debe querer decir que alguna representación espacial debe poder tenerse cuando tengamos una intuición empírica por la cual conocemos la existencia de una realidad sensible o fenómeno. Si somos capaces de demostrar esto, habremos logrado exponer que el espacio es una representación apriori. Lo importante del caso es que ello solamente se puede lograr cuando reparamos en el hecho de que esa necesidad tiene un fundamento vinculado con el sujeto, y nunca con la existencia del fenómeno que se conoce. Esta es, por tanto, la manera de conciliar las dos direcciones fundamentales en la cuestión de la aprioridad, a saber: su fundamentación en la subjetividad y su validez y necesidad relativa para con el conocimiento de los fenómenos.

Lo que tenemos que decidir es si, efectivamente, en la **KrV** hay algún texto que nos autorice a realizar el movimiento llevado a cabo. Estoy inclinado a creer que tal texto es el punto primero de la exposición metafísica del espacio. Dice así:

> "El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, **para que ciertas sensaciones sean relacionadas con algo exterior a mí** (esto es, con algo que está **en un otro lugar del espacio distinto del que yo me encuentro**), e igualmente, para poder representármelas unas fuera o al lado de otras y, por consiguiente, no meramente distintas, sino también en **distintos lugares**, para esto tengo que poner ya como fundamento la representación del espacio. Por consiguiente, la representación del espacio no puede ser tomada desde las relaciones de los fenómenos externos por la experiencia, sino que esta misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación" (B 38)[24]

A primera vista, parece que este argumento es circular y falso, pues presenta la demostración de Kant como si dijera: todo ejercicio de los sentidos si ha de

24 La traducción española de Ribas, incomprensiblemente, sitúa el último párrafo, en contra de la edición de la Akademie, como perteneciente al punto 2 de la Exposición Metafísica.

contener relaciones espaciales (fuera de, al lado de, lugares diferentes) debe presuponer ya la representación del Espacio, cuando lo que debería mostrar es que todo ejercicio de los sentidos, si ha de dar cuenta de fenómenos, debe implicar relaciones espaciales. Pero así entendido el punto I de la exposición metafísica del espacio, no solamente no cumple ninguna función, sino que es una desconsideración hacia Kant. En efecto, el texto no dice lo que parece. Lo que realmente se expone es que si ciertos ejercicios efectivos de los sentidos han de ser llevados a consciencia como representaciones que epistemológicamente son intuiciones, y por tanto dando cuenta de existencia de una **realidad distinta de la propia capacidad de representar,** entonces debe existir la posibilidad de dar cuenta de representaciones espaciales, y justo por ello puede ser representada la realidad como exterior. La fuerza de esta interpretación reside en las expresiones subrayadas. Aquí es donde se nos dice, según puede deducirse de lo expuesto en el capítulo I, que si una sensación, como contenido cualitativo dado por una impresión, y por tanto interpretada en un sentido neutro, pretende tener valor de conocimiento de una realidad distinta de la propia facultad de representar, entonces debemos poseer ya la representación del espacio como fundamento de esta valoración. Este es el sentido de que la comprensión de algo como experiencia externa sólo es posible por la introducción de términos espaciales y por tanto que los últimos no pueden alcanzar su valor decisivo para la experiencia desde una sensación en sentido neutro. ¿Por qué, sin embargo, hay una tan estrecha vinculación entre la representación de algo como una realidad distinta de la facultad de representar y el hecho de que exista la posibilidad de llevar a consciencia representaciones espaciales? ¿Por qué, de otra manera, los términos espaciales van íntimamente, o necesariamente vinculados con las representaciones cualitativas diferenciadas que dan cuenta de una realidad existente? Estas preguntas, que cierran algunos interrogantes abiertos en la definición de intuición empírica que se dió en el capítulo anterior, son otras tantas formas de preguntarse por la necesidad de los términos espaciales en relación con el conocimiento de objetos empíricos o fenómenos. Lo que era la tesis conductora de este capítulo es que el fundamento de respuesta está también en el fundamento que nos permitía contestar a la cuestión del **status** del espacio como representación pura.

El fundamento de la valoración del espacio como representación pura era que podemos representárnoslo por medio de ciertos movimientos o actos de señalar por los cuales marcamos regiones originarias distintas del lugar del cuerpo humano pero definidas desde él como su centro. Espacialidad, es por lo tanto, establecer la representación de lugares distintos al ocupado por el cuerpo, y es una representación pura porque es independiente de que en ese lugar exista algo o nada, esto o lo otro. Desde esta perspectiva, la idea de espacialidad lleva consigo la idea de exterioridad, y esto forma parte del B 38 donde se nos dice que "algo exterior a mí" es "algo que está en un lugar del espacio distinto del que yo me encuentro". Ahora bien, todas las intuiciones exigen impresiones y afecciones, y por tanto suponen una relación con los órganos de los sentidos y con el cuerpo. La conclusión es clara: estas afecciones

adquieren valor de intuiciones y por lo tanto dan cuenta de la existencia de una realidad distinta de la de la propia facultad de representar cuando la relación con los órganos de los sentidos es tal que puede integrar la identificación de regiones distintas a las que ocupa el propio cuerpo. Existen intuiciones justo porque lo que permite que existan sensaciones es al mismo tiempo lo que permite que nos representemos regiones espaciales distintas de nosotros: a saber los sentidos como parte de nuestro cuerpo sometido a sus relaciones. El texto del artículo del 68 sobre el espacio es claro a este respecto de la íntima vinculación entre sentidos y espacialidad:

> "Puesto que conocemos a través de los sentidos todo cuanto está fuera de nosotros sólo en la medida en que está en conexión con nosotros mismos, no debe sorprendernos el que tomemos de la relación entre estos planos de intersección y nuestro cuerpo el fundamento primero para generar el concepto de las regiones del espacio" (**Von dem ersten Gründe...**, II, p. 378).

El argumento de Kant, que desarrolla el punto 1 de la Exposición Metafísica del espacio desde el texto del 68 sobre el espacio, y que permite mostrar la necesidad del espacio para el conocimiento existencia de los fenómenos, y por tanto su carácter a priori, podría ser entonces el siguiente:

1.- Espacialidad implica las representaciones de regiones o lugares distintos de nuestro cuerpo pero definidas en relación con él.

2.- Los fenómenos existen si y sólo sí podemos pensar que podrían darse a una consciencia sensible.

3.- Pero sólo serían conocidos como tales cuando fueran llevados a consciencia por medio de una intuición derivada, esto es cuando son reconocidos como existiendo independientemente de nuestra propia capacidad de representar.

4.- Darse a una consciencia sensible implica producir ciertas impresiones o afecciones, esto es, sensaciones en sentido neutro y el uso de ciertas partes del cuerpo (sentidos).

5.- Las representaciones que producen estas sensaciones sólo son valoradas como representaciones de lo real cuando pueden interpretarse como dando cuenta de algo que existe de una manera independiente y distinta a nuestra capacidad de representar.

6.- Ahora bien, algo en general **distinto de nuestra capacidad de representar sólo es representable si se integra en algunas de las regiones distintas de nuestro cuerpo, pero definidas en relación con él.**

7.- Pero si la fase 4 se puede cumplir, algo debe estar en relación con nuestro cuerpo, produciendo una impresión.

8.- Si esto que está en relación con nuestro cuerpo produciendo una impresión ha de ser representado como existente independientemente de la capacidad de representar, entonces las sensaciones que produce pueden ser localizadas y calificadas en un espacio distinto del que yo ocupo.

9.- Por tanto, 5 sólo se produce cuando se incluye términos espaciales y por tanto, intuición como consciencia de fenómenos incluye términos espaciales.

10.- Así, los fenómenos existen si y sólo si pensamos que podrían darse a una consciencia que por ser sensible tendría que conocer por intuición, y por tanto incluyendo términos espaciales. Esto es, en la consciencia objetiva de algo como fenómeno debe ir incluida una representación espacial.

11.- Y sin embargo, esta peculiaridad de integrar términos espaciales no depende de la propia existencia del fenómeno, no es una consecuencia derivada de ellos y conocida en virtud de sus observaciones, sino impuesta por el hecho de que sólo son reconocidos como realidad existente cuando son representados como distintos de la capacidad de representar que los conoce. Y no hay otra forma de representar este carácter de distinción que situándolos en una región espacial distinta a la del cuerpo con el que se relacionan, el cual es al mismo tiempo el que los percibe.

12.- Y dado que esta relación con algo situado en una región es distinta a la nuestra se comprende de una manera inmediata e intuitiva, el conocimiento de la existencia de una realidad distinta y exterior es igualmente inmediato e intuitivo. Es una intuición empírica.

En el fondo, aquí, como en el caso anterior de los análisis de las sensaciones, de lo que se trata es de describir bien, siguiendo una actitud casi fenomenológica, los hechos y características básicos de nuestro conocimiento. Uno de ellos parece ser que consciencia de señalar hacia regiones distintas a las que ocupa nuestro propio cuerpo y consciencia de que lo que allí existe es distinto de nuestra propia capacidad de representar e independiente de ella, son cosas íntimamente vinculadas hasta tal punto que una de ellas es criterio para decidir acerca de la otra, y además criterio básico e inmediato, esto es, exento de argumentaciones conceptuales. Espacio o representaciones espaciales son por tanto condiciones que han de ser cumplidas por una representación si ha de ser considerada como dando cuenta de un existente empírico y no como representando algo que sólo existe en cuanto que es representado. Ahora bien, si algo existe como fenómeno en cuanto que puede ser

dado a una consciencia objetiva sensible, nuestra noción de fenómeno debe integrar aquellas peculiaridades que impone ese sujeto al que debe poder ser dados.

Algo que no integra relaciones espaciales no puede ser considerado como un existente empírico distinto del ser que se lo representa, la consciencia que configura no puede ser una intuición y por tanto no hay en ella objetividad acerca del conocimiento de una existencia fenoménica. Ahora podemos dirigirnos a una discusión detenida de la interpretación mentalista del apriori, donde se concentra la problemática transcendental del espacio, o al menos aquélla que no está incluída en la cuestión de la Geometría.

§4.- LA PROBLEMATICA TRANSCENDENTAL DEL ESPACIO COMO FUNDAMENTACION DE SU SUBJETIVIDAD Y NECESIDAD EN RELACION CON LOS FENOMENOS.

La problemática transcendental tiene su mismo centro en la cuestión de cómo es posible que existan representaciones puras que además sean condiciones necesariamente presentes en la descripción de cualquier conocimiento u objetividad. Tiende a mostrar, de una manera general, la posibilidad de la existencia de que algo sea conocido como a priori, como necesario. Esto, naturalmente es algo evidente para cualquier comentarista[25]. La respuesta, incluso, no lo es menos: si existe alguna representación como valorada a priori es únicamente porque la subjetividad lo impone como condición de conocimiento. Lo que con ello se dice, sin embargo, corre el riesgo de ser una manifestación vacía de contenido pues no se sabe muy bien qué es mostrar la necesidad de ciertas representaciones para algún tipo de conocimiento, ni se define la palabra 'subjetividad' (ni su concrección en este caso del espacio en la expresión 'forma de sensibilidad'). Por eso, estas manifestaciones generales pueden, en el fondo, dar lugar a teorías radicalmente distintas. En mi caso, quisiera separarme todo lo posible de una de ellas, el psicologismo de lo apriori, que paso a

25 Cf. por ejemplo a KEMP SMITH: "Transcendental es empleado primariamente por Kant como un nombre para una cierta clase de conocimiento... (aquel interesado por)... la naturaleza y condiciones de nuestro conocimiento a priori de objetos. Un conocimiento a priori no puede ser considerado simplemente por eso como transcendental; este título se aplica sólo a conocimientos que constituyen una teoría o ciencia de lo apriori... una ciencia de la posibilidad, naturaleza y límites de un conocimiento a priori". (**A Commentary...**, p. 74). "Se emplea el término transcendental en un segundo sentido, a saber, para denotar los factores a priori del conocimiento. Toda representación que es a priori y aún aplicable a los objetos es transcendental...; es lo que, por condicionar la experiencia, hace posible todo conocimiento, sea apriori o empírico" (op. cit., p. 75).

exponer a continuación.

4a. La interpretación mentalista de lo a priori.

H.J. PATON, y no es el único, ha dicho:[26]

> "El conocimiento a priori, que es necesario y universal, y por ello independiente de la experiencia... debe ser derivado de la mente que conoce; debe ser una constitución de la mente misma" (**Kant's Methaphysic...**, p. 131, I).

---

26 El conocimiento apriori ha sido justificado desde la naturaleza de la mente por diversos autores. Por ejemplo, KEMP SMITH establece que "un tercer significado de 'transcendental' se extiende a los procesos y facultades a los que se supone deberse lo apriori" (op. cit., p. 76). En otros lugares, K. SMITH propone dos perspectivas acerca de lo apriori, siempre vinculadas con su posición psicologista. Según la primera "espacio reside ya en la mente y existe como una intuición consciente con anterioridad a la experiencia sensible. Por esta razón, puede ser contemplado con anterioridad a toda sensación... La tesis fundamental de la segunda perspectiva, a saber: que espacio existe sólo como un dato permanente de la mente, está exenta de ambigüedad, pero en su desarrollo, Kant se introduce en un camino de contradicciones. La manera como la conciencia del espacio es conseguida, según esta segunda tesis, puede ser dividida de la siguiente manera: A) por reflexión sobre la propia actividad de la mente en la construcción de la experiencia, constituyendo así la intuición de una diversidad pura..." (op. cit., p. 90). Naturalmente, desde esta concepción de lo apriori como residiendo en la estructura de la mente, es difícil explicar por qué su reconocimiento puede ser algo distinto de una cuestión de hecho y, por lo tanto, cómo podemos tener de él una conciencia de necesidad. Esta problemática, que es dependiente exclusivamente de la interpretación mentalista de Kant, es atribuída por K. SMITH al propio filósofo, como representando un 'cargo' contra él. Así dice: "La reflexión sobre la actividad de la mente puede llevar consigo la representación del espacio como una forma, pero es difícil comprender cómo por medio de ella se podría alcanzar un contenido apriori" (op. cit., p. 91). Sin embargo, es preciso reconocer que esta interpretación está motivada por la necesidad de afirmar que, para Kant, el espacio no sólo es presupuesto objetivo y lógico de la experiencia, sino también que "es subjetivamente generado" (Op. cit., p. 103), y en este sentido K. SMITH está más acertado en su motivación que los autores de la escuela de

"El punto de vista de Kant es que espacio... es una forma de sensibilidad humana, esto es, que **es debida a la naturaleza de la sensibilidad... debida a la naturaleza de la mente"**. (Op. cit., I, p. 134).

En otros lugares, PATON repite la misma posición[27]. Lo que con relación a esta teoría debemos preguntarnos es esencialmente si Kant explica el carácter apriori del espacio en virtud de ser la estructura de la mente. Realmente, parece que a veces sí que lo hace; así podemos encontrar los siguientes textos:

"La forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará apriori en el espíritu" (Gemüth) (B 34).

Magburg, por ejemplo, (cf. P. NATORP, **La Escuela de...**, p. 88) para quienes todo lo que hay que decir de la aprioridad del espacio es que es un concepto necesario para la experiencia, en ningún caso especialmente vinculado con la subjetividad. En lo que creo que K. SMITH se equivoca es en considerar que "la afirmada aprioridad no es menos **psicológica** que lógica" (op. cit., p. 103). Otro de los aciertos de este autor, en relación por ejemplo con VAIHINGER, es que no considera satisfactoria la explicación de este último según la cual Kant no arguye en soporte del principio de que lo apriori debe ser puramente subjetivo porque acepta esta tesis como autoevidente (cf. VAIHINGER, **Kommentar zu...**, II, p. 290; también p. 313); pero creo que está equivocado al considerar la aprioridad como una prueba de la subjetividad del espacio, siendo más bien esta última el fundamento explicativo de la primera (cf. KEMP SMITH, op. cit., p. 112). Los autores ingleses son especialmente propensos a esta interpretación mentalista de lo apriori, aunque a veces sus fuentes sean alemanas; así, WARD, **A Study of...**, pp. 58-59, comentando un texto de RIEHL, mantiene que "la psicología que Kant excluye es la que trata solamente de la experiencia individual. Pero en el caso de la experiencia humana, es posible tener una psicología desde el punto de vista supra-individual de la conciencia en general..., una psicología transcendental..., una psicología de la mente universal". Para otros autores de lengua inglesa, que realizan una interpretación parecida, cf. MOORE, **Some Problems...**, p. 152 ss., RUSSELL, **Problems of...**, pp. 133-38, EWING, **A Short Commentary...**, pp. 64 y ss., DRYER, **Kant's Solution for,...**, pp. 79-80.

27 Cf. PATON, Op. cit., I, p. 183.

> "La forma pura de todos los fenómenos puede hallarse en el espíritu con anterioridad a toda percepción real y, por lo tanto, apriori" (B 42).
>
> "Llamo 'representación pura' a aquella en la que no se halla nada de lo que pertenece a la sensación (en sentido transcendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles... se hallará apriori en el espíritu (im Gemüte a priori angetroffen werden)" (B 34).
>
> "La extensión y la figura... pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el espíritu como mera forma de la sensibilidad (als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet") (B 35).

Las ambigüedades de estas manifestaciones son varias. Las primeras se deben a las metáforas espaciales y temporales que Kant utiliza. En efecto, se nos dice que una representación pura y apriori sólo puede hallarse, encontrarse, tener lugar, o ser dada (gegeben sein könne) (B 42) en el espíritu; por otra parte, en otros textos se nos dice que la forma de la intuición reside **previamente** en el espíritu como fundamento de la manera cómo la diversidad es reunida (Form die... vorher im Gemüthe zum Grunde liegt) (B 68). La concepción de apriori que subyace a estas metáforas es la de **prioridad temporal**, así como la de que el Gemüt es un receptáculo en el que están contenidas las representaciones. Pero indudablemente, ninguna de estas metáforas es adecuada para representarse la noción de a priori. Nosotros la hemos definido como la estructura necesaria de toda intuición empírica si ha de dar conocimiento de una realidad distinta de la facultad de representar, y lo que debe dar un argumento transcendental son **razones** para que tal estructura sea valorada como necesaria; sin embargo cuando Kant considera el espacio como una representación que debe hallarse en el Gemüt no está dando una razón para su necesidad, y por ello no está dando una razón transcendental, sino que está explicando cómo puede ser representada si no es producida empíricamente, esto es, si es una representación pura. Lo que Kant nos dice es que si son representaciones puras no han sido producidas por afecciones y entonces si son empleadas para estructurar lo que se nos da por tales impresiones en una intuición, deben suponerse como hallándose ya en el Gemüt (liegem, stattfinden, angetroffen werden, son las expresiones empleadas). Ello indudablemente sugiere una idea de prioridad temporal, marcada con la expresión 'vorher'. Lo que sucede entonces con la interpretación mentalista es que está confundiendo una explicación del espacio como representación pura como una explicación de su carácter transcendental, tomando la expresión "residir ya en el Gemüt" como queriendo decir "es necesaria **porque** se debe a la estructura de la mente" o "es producida por la mente misma una vez que es autoconsciente de su propia estructura". Esta confusión puede ser atacada eliminando las expresiones metafóricas y distinguiendo perfectamente el sentido del término Gemüt que se emplea en estos textos, cuestionando su traducción por mente ('mind' en la traducción de KEMP SMITH).

Vayamos primero con las metáforas. Kant, en repetidas ocasiones, ha afirmado que la 'forma' no es una representación de la que podamos ser conscientes sin que ninguna intuición concreta nos sea dada, y ello no sólo por el famoso dictum general de la necesidad de comenzar todo conocimiento por la experiencia, sino también por el carácter analítico y reductor de la Estética Transcendental, que está estudiando los elementos de una forma de consciencia efectiva llamada intuición empírica[28]. 'Forma' no existe sin 'materia', por tanto, 'estar ya' en el Gemüt no puede querer decir 'estar **antes**' de toda intuición empírica concreta. Sin embargo podemos hallar algunos sentidos cercanos a esta expresión que no nos predispondrán a entender el Gemüt como una realidad dotada de una estructura previa y que tienden a destacar para lo que ha sido considerado como 'forma' un status distinto en relación con las representaciones que tienen en su origen relaciones de afección. Para ello debemos dar una definición de la noción de 'forma'. En relación con esto, y de una manera coherente con lo anterior, podemos decir que espacio se nos ha mostrado ser una representación que está íntimamente vinculada al conocimiento de una realidad sensible diferente de la facultad de representar, porque no hay otra manera de dar sentido a 'diferente de...' que mostrando que es exterior al cuerpo que percibe y la forma de hacerlo es señalando hacia la región espacial en que se encuentra la realidad que muestra la sensación. Desde esta tesis, 'forma' puede venir definida exclusivamente en términos de 'condición de objetividad' o de conocimiento y 'forma de sensibilidad', más concretamente, puede tomarse como condición de conocimiento sensible. Espacio es una tal forma de sensibilidad porque es condición de ese conocimiento sensible que es la intuición empírica como figura de consciencia que da cuenta de una realidad existente exterior. Pero esto lleva de suyo que, sea cual sea la cualidad sensible, debe ir acompañada por una consciencia de términos espaciales, y dado que aquella depende de una relación de afección como condición de llegar a la consciencia, esta última, común a toda sensación si ha de ser intuición, no puede también depender de la afección y por tanto no será esta relación una condición necesaria de llegar a tener consciencia de la misma. En toda situación concreta de conocimiento sensible **se la supone** como una condición. La relación de condicionante-condicionado, que supone una prioridad lógica, se ha traducido en PATON (y a veces en Kant) en una prioridad temporal metafórica y confusa, y el

---

28 "El texto decisivo a este respecto es el siguiente: "La forma no representa nada hasta que no haya algo que esté dado al Gemüt"(B 68). Pero en repetidos casos Kant habla de los estudios llevados a cabo en la Estética Transcendental como teniendo en su base abstracciones de elementos simples desde formas de consciencia más complicadas, con la finalidad de simplificar su análisis. Cf. por ejemplo B 35, donde se dice "Cuando yo abtraigo de la representación de un cuerpo lo que el Entendimiento piensa... lo que pertenece a la sensación...". Cf. también B 36.

hecho de que siempre que haya una intuición se la suponga se ha expresado en un lenguaje intuitivo en la expresión "está ya" o "se encuentra ya". Pero el error de comprensión más básico de los textos anteriormente citados no reside en sostenerse sobre expresiones metafóricas sino en olvidar que si Kant hubiera entendido que 'hallarse o tener lugar en el Gemüt" fuera una expresión equivalente a reconocer su carácter a priori, no hubiera empleado las construcciones redundantes "hallarse **a priori en el Gemüt**", "tener lugar en le Gemüt como mera forma" sino las simplificadas 'hallarse' o 'ser apriori'. Pero todas las representaciones en cierto sentido se 'hallan' en el Gemüt. Lo que indican los textos, una vez reparado en este detalle, es que tiene que **haber representaciones,** naturalmente en el Gemüt, como inmediatamente veremos, que sean condicionales de la objetividad y que por lo tanto sean 'formas' en este sentido, de tal manera que se tenga consciencia de su necesidad[29]; esto es, que tiene que haber en el Gemüt (Hallarse, tener lugar, encontrarse son expresiones sinónimas de esto) representaciones calificadas a priori. Explicar su carácter de apriori desde su 'hallarse en el Gemüt' es imposible porque 'hallarse en el Gemüt' no precisa cómo se hallan o cómo se tiene consciencia de ellas. Determinar la expresión por medio de metáforas no puede ocultar el hecho de que con "antes" o "estar ya" se quiere decir "estar como condiciones de consciencia objetiva", y una vez puesto esto de manifiesto no tenemos por qué confesar que estas condiciones sean tales porque son **la estructura** del Gemüt. Y esto además y sobre todo por una razón, porque Kant no designa con esta palabra algo que pueda representarse como teniendo estructura. Lo importante del caso es que esto lo saben los mismos autores que han desarrollado esta interpretación mentalista que comentamos. Pero vayamos a un tratamiento más directo de esta cuestión.

KEMP SMITH, que como ya sabemos es el defensor principal de la interpretación mentalista de lo apriori, dice acerca de la palabra Gemüt, utilizada por Kant en todos los textos donde se basa dicha interpretación, lo que sigue:

> "Gemüt es un término neutro, sin implicaciones metafísicas. Es prácticamente equivalente a términos que son sustitutos suyos en el parágrafo próximo: capacidad de representar - Vorstellungfagihkeit" (**A Commentary**, p. 81)[30]

29 Para esta noción de 'forma' cf. B 43: "La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una **condición necesaria** de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros".

30 Naturalmente, la dependencia de KEMP SMITH de VAIHINGER es aquí igualmente evidente, quien dice literalmente: "Nach dieser Definition ist, 'Gemüt' eigentlich einfach so viel als 'Vorstellungsfähigkeit' wie denn Kant auch gleich im nächsten Absatz hier diesen Ausdruck

Desde esta definición no puede extraerse el menor fundamento para que en los textos donde aparece Gemüt se considere que está designando la mente como una realidad concreta y cognoscible por medio de una investigación empírica. Y sin embargo ese trasvase de sentido es el que KEMP SMITH realiza. Para él, estar como una representación condicionante en la capacidad de representar, es estar como una representación que da cuenta de la estructura de esa misma capacidad; para nosotros y dado que todas las representaciones están en el Gemüt, tal y como el propio KEMP SMITH lo define, estar a priori no es sino tener un cierto status de condición necesaria para el conocimiento. Y la finalidad de la filosofía no es suplantar a otro tipo de investigaciones como la psicológica, sino descubrir esta diferencia de status entre las representaciones que componen nuestras figuras de consciencia. Se podría objetar que la comprensión de Gemüt como 'capacidad de representar' no es buena, y con ello intentar conceder más peso a la expresión 'hallarse en el Gemüt' que naturalmente, desde mi posición, pasa a tener un valor genérico para todas las representaciones. Pero hay muy pocas posibilidades de que esa objección prospere porque Kant dijo en dos lugares bien distintos que "el Gemüt de los hombres no es sino el conjunto de todas las representaciones que tienen un lugar común" y que "bajo el Gemüt se comprende la posición conjunta de representaciones dadas" (**Anthropologie...**, Edición WEISCHEDEL, T. XII, p. 429, nota y **An Sommering**, T. XII, p. 32). Estos textos privan, más aún si cabe, de toda significación específica a las expresiones 'hallarse en el Gemüt' etc., y al hacerlas sinónimas de 'hallarse en la capacidad de representar' nos vemos definitivamente curados de la inclinación a interpretarlas como explicación ajustada del **status** 'a priori' de ciertas representaciones. Y sin embargo es teoría de Kant de que, en un sentido aún sin definir, lo a priori está especialmente vinculado con la subjetividad, y que esta vinculación se establece por medio de un argumento transcendental en el cual la referencia a la subjetividad es fundamento de la consciencia de la necesidad que caracteriza lo a priori. Es esta la cuestión a la que debemos enfrentarnos ahora, libres ya del prejuicio mentalista[31].

---

synonym mit 'Gemüt' gebraucht" (**Kommentar zu**, p.9, T.II). Repárese en el detalle curioso de que Kemp Smith toma incluso la cuestión del parágrafo próximo que no hace sentido en la obra suya, aunque sí en la de VAIHINGER ya que éste está analizando la **Anthropologie**. De igual manera el autor alemán confiesa que Kant evita el término 'Seele' porque es un concepto metafísico (op.cit., p.10). Para una interpretación coincidente cf. P.E. VIGNOLA, **Seele et Gemüt...**, p. 429: "El término refiere al principio de todo nuestro poder de conocer".

31 En esta relación entre aprioridad y subjetividad debe excluirse la posibilidad de que exista una argumentación tendente a demostrar la subjetividad del espacio desde su aprioridad. Este falso problema ha llevado a VAIHINGER a dirigir contra Kant un falso cargo. Así, dice:

4b. Subjetividad y argumentación transcendental en el problema de la necesidad del espacio.

Nadie puede dudar que el espacio sólo tiene sentido como una condición subjetiva de la sensibilidad, pero sin embargo, nadie puede contentarse con decir esto[32]; podemos añadir que concretar la noción de subjetividad aquí implicada no pasa por referirse a la estructura de la mente. Sin embargo, la mente no tiene por qué ser el único rasgo relevante de la subjetividad, sobre todo tratándose de una subjetividad sensible. Algunos textos de Kant permiten afirmarnos en esta idea, y el siguiente es un ejemplo:

> "Cómo puede, pues, hallarse en nuestro Gemüt una intuición externa que precede a los mismos sujetos y en la que podemos determinar a priori el concepto de esos objetos?. Evidentemente, sólo en la medida en que tal intuición se asiente en el sujeto como **la propiedad formal de éste de ser afectado por objetos** y de recibir, por este medio, una representación inmediata de los mismos, esto es, una intuición. Por consiguiente, sólo en cuanto **forma del sentido externo en general**" (B 41).

La teoría principal que se mantiene en este texto es que una representación puede tener el **status** de apriori, esto es, de ser condición de una objetividad porque tal representación se asienta en una propiedad general del sujeto, a saber, la de ser afectado de tal manera que tenga una intuición como conocimiento inmediato de la realidad sensible. ESTA propiedad es la de poseer un sentido externo. Ante todo debemos alejarnos de la idea de considerar 'sentido externo' como una categoría fisiológica que diera pié a la reproducción de argumentos psicologistas. 'Sentido externo' es una categoría epistemológica que señala la capacidad de poder conocer que algo existe por medio de intuiciones. En segundo lugar, debemos subrayar que, cuando se traza la fundamentación de lo apriori en relación con el sujeto, Kant no se refiere al Gemüt; la expresión utilizada es que lo apriori tiene su asiento en el sujeto (im Subjecte... ihre Sitz hat) y, por tanto, se refiere al sujeto considerado como un todo. Esta teoría se vuelve a repetir en varios textos[33]. La cuestión es pues concretar la tesis de lo que quiere decir 'tener su asiento en el sujeto' y qué cosa en él es

---

"La inferencia de Kant desde la aprioridad a la subjetividad es un 'non sequitur'" (**Kommentar**, II, p. 326).

32 Cf. para afirmar esta posición B-42.

33 Otros textos, por ejemplo, son: B-72, B-55, B-70, B-40 y **Prolegomena**, IV, p. 282.

aquí relevante. Como hemos dicho, lo decisivo es su forma de sensibilidad[34] y, por tanto, la pregunta concreta es la siguiente: ¿qué significa **forma de sensibilidad** como propiedad general del sujeto que permite explicar que existe el espacio como condición de conocimiento intuitivo de existencia?.

PATON ha mantenido que "la forma de sensibilidad es pensada en términos de relaciones en las que nuestros 'sensa' son dados" (**Kant's Methaphysic of...** I, p. 103). Estas relaciones son interpretadas por PATON a la luz de su concepción de lo apriori como constituyendo la naturaleza de la mente; así dice que, "de la misma manera que los cristales coloreados imponen sus colores a los objetos vistos a través de ellos, así la forma de nuestra mente impone sobre todos los objetos de los sentidos la forma de espacio y tiempo" (op. cit., I, p. 183). Esta interpretación está realizada con la finalidad de garantizar el valor empírico del espacio, ya que los mecanismos subjetivos no sólo determinan la cualidad, sino también la forma en la que se organizan: así, la subjetividad de ambos elementos de la intuición empírica hace posible su vinculación. De esta manera la representación espacial está tan determinada por la naturaleza de la mente como los mismos datos de los sentidos, y puede determinar objetividad porque es una estructura común a todos los hombres en cuanto que constituye su naturaleza. Hay aquí muchas incomprensiones juntas, algunas de las cuales ya hemos criticado. Como ya vimos en la Introducción, todas ellas se fundamentan en una valoración excesiva de puntos de vista expresados en la **KrV**, pero que obedecen a etapas más primitivas del pensamiento de Kant[35]. Pero la más importante de las inconveniencias de estas interpretaciones, en el actual contexto, es la de concebir 'forma de la sensibilidad' como 'forma de sentir', o de relacionar lo que se siente, como si fuera algo que debiéramos estudiar realmente en la estructura del ojo o del cerebro. Esta concepción no está justificada en una serena comprensión de la **KrV**. Espacio, para Kant, no existe en las cosas, ni tampoco como naturaleza real del sujeto en cuanto constituyendo un hecho fisiológico o psicológico y, sin embargo, existe como forma de sensibilidad en cuanto que se asienta en una **propiedad general del sujeto:la de 'intuir'**. Espacio, por tanto, no es una propiedad de relacionar sensaciones por parte del sujeto, sino de tomar conciencia de la relación de éste con una realidad distinta de la suya; espacio existe sólo en cuanto que es un elemento esencial en ese modo preciso de conocer que es la intuición. Así lo dice Kànt expresamente en un texto de la Segunda edición (B 69): "digo que la **cualidad**

---

34 PATON ve en la noción de 'forma de sensibilidad' el desarrollo natural del subjetivismo. Así dice: "Si han de ser considerados como subjetivos en su origen, es razonable situar éste en la sensibilidad más que en el entendimiento". (Op. cit., I, p. 175).

35 La subjetividad de las sensaciones y la dependencia de la naturaleza de la mente del espacio son tesis perfectamente conocidas de la **Dissertatio**.

del espacio según la cual me represento los cuerpos que existen fuera de mí, y en donde pongo la condición de su existencia, **reside en mi modo de intuición**". En otras palabras, el espacio se asienta en el sujeto, pero únicamente en cuanto que éste tiene la propiedad de relacionarse con lo existente, de tal manera que pueda serle dado e intuido. Si hubiera algo constante -general- en esa relación y, por tanto, necesario en la misma, y el espacio fuera algo que se asentara en esto necesario y constante de todo darse de la realidad, entonces el espacio sería algo que siempre podría encontrarse en la relación por la que se nos da dicha realidad. En cierto sentido podríamos decir que lo que es necesario para determinada función es igualmente necesario para aquello que sólo ella puede producir. Una vez que todo esto se cumpliera, el espacio podría ser una condición necesaria -una forma- de relacionarse con lo existente. Así quedaría justificado su carácter de aprioridad, y, en cuanto que obtenemos conciencia de ello a un nivel general independientemente de todo acto efectivo y concreto de darse una realidad, se explicaría el que fuera una representación pura.

Para verificar esta teoría debemos encontrar una condición subjetiva que tenga la propiedad de que, si es considerada como suprimida, entonces el espacio perdería su sentido. Según Kant, es posible encontrar una tal condición subjetiva. En efecto, dice así:

> "Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio" (B 42).

En otros lugares se repite la misma idea. Así un poco antes mantiene que "el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas... capaz de subsistir hecha abtracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición" (B 42). La tesis de estos textos es que espacio depende de una condición subjetiva y es por eso que él mismo puede ser calificado de esta manera. Así se nos dice que "espacio es la condición subjetiva bajo la cual es posible la intuición externa" (B 42). El problema que todo ello plantea es discriminar de qué condición subjetiva depende el espacio y por qué y en qué sentido se vincula con la sensibilidad y con el hecho neutro de la afección. Si estudiamos detenidamente estos textos, sin embargo, se nos presentará todo un panorama distinto al que provocaba la hipervaloración de las expresiones dependientes de la etapa de la **Dissertatio**. Pero para ello sería conveniente incluir en la lista de textos a tener en cuenta el siguiente:

> "**La forma constante** de esa receptividad que llamamos sensibilidad es **una condición necesaria de todas las relaciones** en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio" (B 43).

En él se expone claramente que el espacio, como hemos dicho, se constituye y tiene sentido en las relaciones en que intuimos ya que es su forma constante y su condición necesaria. Intuir es conocer existencia real y para ello debe ejercerse una relación real objeto-sujeto que sólo se verifica por medio del uso de los sentidos. Esto quiere decir que debemos ser afectados. Pues bien, si prescindimos de esta propiedad general de ser afectados, de relacionarnos por medio de los sentidos con lo real, nada puede significar el espacio.

La explicación de todo esto es que la representación espacial originaria se hace por referencia a las regiones de **nuestro cuerpo** de tal manera que suprimido éste se suprime aquella. Ello quiere decir que en la relación real que debe darse en todo conocimiento de existencia, la caracterización espacial no se define por relación con los objetos, sino en relación con el sujeto en cuanto **posee un cuerpo que necesariamente media la afección.** De ahí que la espacialidad es tan constante como la relación de afección y necesaria en ella, **pues se supone que la propiedad de ser afectados reside igualmente en la corporeidad, condición por la cual viene definida la espacialidad.** De esto se deduce que si se suprime la propiedad de ser afectados, de poseer un cuerpo, se tiene que suprimir todo significado para la noción de espacio, y todo significado para 'conocer existencias'.

El sentido del término 'sensibilidad' requiere una atención un tanto especial. En principio hemos de decir que no es sinónimo de 'receptividad' aunque tiene una ocurrencia coincidente en muchos textos. Sensibilidad es un término epistemológico, y receptividad es un término transcendental. El primero hace referencia a un tipo de conocimiento no conceptual de existencia de la realidad para el cual estamos dotados. Desde esta perspectiva, espacio como Forma o condición necesaria de sensibilidad quiere decir tanto como Forma necesaria para desarrollar el conocimiento de intuición impírica. Esta es la caracterización de su rasgo de a priori. Así dice Kant que "en la facultad de conocer, la sensibilidad es la facultad de representar en la intuición en presencia del objeto" (**Anthropologie...**, VII, p. 153). Espacio como forma de intuición es condición para valorar la cualidad sensible como siendo la cualidad de algo existente independientemente del sujeto que percibe, y por ello es condición de sensibilidad, que es la capacidad de conocer en la intuición que el espacio permite. Ahora bien, es condición necesaria en virtud de la razón transcendental de que nuestra sensibilidad se caracteriza por ser una receptividad, esto es, porque tenemos la propiedad de conocer la existencia de un objeto sólo cuando éste es dado, es decir, cuando está en relación real con nosotros por una afección. Receptividad hace referencia por tanto a una forma peculiar de relación con lo existente en la cual la existencia de éste no es producida por la subjetividad, sino dada a ella. Ahora bien, **si ha de ser dada a algo que posee un cuerpo,** entonces ha de poder situarse en algunos de los lugares que se originan desde la comprensión de los planos en que la corporeidad puede desenvolverse o relacionarse con algo en general distinto de ella, y por ello nuestro conocimiento de existencia implica y conlleva siempre términos espaciales. Pero nadie negará la premisa, ya que nadie

puede negar la íntima dependencia del hecho de tener sentidos del hecho de la corporeidad. Por eso debemos concluir que el espacio, al ser esencialmente forma estructural de receptividad (de relacionarse con algo existente distinto en general del cuerpo que percibe) es, por eso mismo, forma "de esa receptividad que llamamos sensibilidad" (B 43), pues no vemos la posibilidad de que los sentidos se ejerciten sin hallarse dentro de la trama general de la receptividad. Una conclusión derivada de esto es que la sensibilidad es un tipo de conocimiento que ha de suponer la existencia de aquello que conoce, esto es, que no es una intuición originaria sino derivada, y eso justo a causa de nuestro modo concreto de desarrollar la receptividad. Así puede verificarse en el siguiente texto de Kant:

> "Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por ser de tal naturaleza que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto... sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representar es afectada por dicho objeto" (B 72).

Una ulterior conclusión es que no nos relacionamos con los objetos mediante un **tipo de consciencia** (una figura epistemológica) que sea la afección, sino según una forma de consciencia objetiva aconceptual e inmediata: la intuición. Su inmediatez es posible porque su condición necesaria, la consciencia espacial, se conoce también de una manera inmediata y aconceptual en sus términos básicos. Esta consciencia espacial es necesaria porque transcendentalmente explicado, el espacio se constituye en la representación de la estructura de una receptivilidad (esto es, de una relación de nuestro cuerpo con algo distinto de él en general) de la cual la sensibilidad, en cuanto que exige el ejercicio de los sentidos, es un caso. Por eso es igualmente forma general de la sensibilidad (B 34). En algún texto se expresa ambas cosas a un mismo tiempo[36]. Por último, desde nuestra perspectiva, manifestaciones como la de que "espacio y tiempo son forma de sensibilidad humana, esto es, debidas a la naturaleza de la sensibilidad" (PATON, **Kant's Methaphysic...**, p. 134, I) carecen de sentido si 'naturaleza' ha de querer decir lo que normalmente entiende la interpretación psicologista. Naturaleza hace referencia únicamente a una apreciación filosófica de lo que es la **esencia** de la sensibilidad y la receptividad como figura epistemológica, no a una realidad concreta que pudiera ser investigada fácticamente[37].

---

36 Cf. el siguiente texto de **Eberhard** "Espacio y tiempo son formas de nuestra sensibilidad y de la receptividad de nuestras intuiciones, mediante las cuales pueden sernos dados objetos en general". T. XX, p. 203.

37 Desde nuestras conclusiones podemos enfrentarnos a algunos errores cometidos por comentaristas de prestigio. Así, en primer lugar, no es

Debemos matizar ahora la tesis de que el espacio tiene valor subjetivo únicamente porque se refiere o tiene sentido desde un rasgo básico del sujeto, a saber, su corporeidad. En principio no podemos considerar como totalmente acertada la tesis de CAIRD según la cual la Idealidad del Espacio se explica desde la distinción cosa en sí-fenómeno[38], pues la idealidad aplicada al espacio es más básica que la idealidad aplicada a los fenómenos y puede considerarse como el fundamento de su definición; ello implica que la subjetividad del espacio puede definirse, aunque Kant casi nunca lo haga, sin apelar a la distinción mencionada. En relación con la subjetividad e idealidad del espacio, el texto básico es B 44 que dice lo siguiente:

> "Nuestra exposición enseña... la idealidad del espacio en relación con las cosas consideradas en sí mismas mediante la razón, es decir prescindiendo del carácter de nuestra sensibilidad... Sostenemos la idealidad transcendental del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la **condición de posibilidad de toda experiencia** y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas".

---

cierto, como PATON sugiere, que el hecho de la dependencia de la subjetividad del espacio implique su dependencia de la sensibilidad (op. cit., I. p. 154). Esta implicación requiere ser mediada por dos cosas: primero que sus condiciones de conocimiento no sean conceptuales, y segundo que aquellas condiciones subjetivas dependan de la receptividad en general, de la cual la sensibilidad es un caso. En segundo lugar, según PATON, Kant no ha demostrado que Espacio sea única y universal condición de todos los objetos de los sentidos (op. cit., p. 146, I). Difícilmente se puede mantener estas posiciones pues Kant ha demostrado que espacio depende de justo aquello que se exige suponer para que todo objeto sea dado. La unidad y necesidad del espacio es dependiente de su rasgo de venir impuesto por una propiedad necesaria del sujeto único a quien todos los objetos existentes son dados. Por último la tesis de que los objetos se dan en una forma de consciencia objetiva se opone frontalmente a la tesis de PRAUSS, según la cual "espacio no es condición para la objetividad sino para el darse de los objetos... por tanto la objetividad y el darse tienen distintas e independientes estructuras". **Erscheinung bei...**, 115, 116 ss.). Frente a ello nosotros hemos defendido que el darse es darse objetivamente.

38 "Espacio y tiempo son reales en tanto son las formas bajo las cuales los objetos son presentados a nuestros sentidos, pero ideales en tanto se adopta el punto de vista de la distinción entre cosas en sí y para nosotros, que una crítica de la facultad de conocimiento se ve forzada a realizar. La idealidad quiere decir Subjetividad". CAIRD, **The Critical Philosophy...**, I, p. 301.

A primera vista parece que CAIRD está en lo cierto; que la idealidad transcendental se afirma por tanto en el sentido de que no es propiedad de la cosa en sí. Pero inmediatamente después se nos dice que la Idealidad no existe si prescindimos de una condición de la posibilidad de la experiencia, que no es naturalmente otra que la receptividad. Pero en realidad no se está dando igual peso a las dos opciones. Si se repara, en el texto se está definiendo la consideración de la cosa en sí como aquella en la que se prescinde de la sensibilidad o en la que no se toma en cuenta las condiciones de una experiencia posible. El fundamento de que el espacio sea ideal es que es dependiente de una condición de la subjetividad, a saber la sensibilidad, y justo por ello no es válido para una realidad que de entrada es caracterizada como no dándose a este tipo de subjetividad. Y el rasgo que conjunta todas las notas que se vinculan en la noción de sensibilidad, a saber, la forma espacial y la cualidad sensible, es la corporeidad del sujeto que percibe[39]. Por tanto, es la dependencia de la Corporeidad como rasgo esencial de la subjetividad, lo que está caracterizando la idealidad del espacio, y es naturalmente esta propiedad, en contraposición con la espontaneidad de un cierto ser, lo que está en la base de la distinción cosa en sí fenómeno, como más adelante tendremos ocasión de comprobar. Esta nota de la corporeidad dice que disponer de sentidos que deben ser afectados no es algo accidentalmente vinculado a disponer de cuerpo y que por tanto, la forma de ordenar las relaciones con algo distinto del cuerpo en general, esto es, el espacio, se vincula y se integra en el ejercicio de los sentidos. En este sentido conjuntado, Kant habló de los seres corpóreos como siendo finitos, y del hombre como uno de esos seres. Y por eso entendió que espacio sólo tenía sentido o bien desde el punto de vista del hombre o bien desde el punto de vista de un ser finito. La argumentación transcendental acerca del espacio, su valor y su carácter de necesidad, consiste, por tanto, en mostrar que tiene su fundamento en rasgos que nadie llamaría accidentales en el hombre, y dado que estos rasgos están implicados en el conocimiento, el espacio era una necesidad en éste. Estos rasgos son su corporeidad, su receptividad, su sensibilidad, y en una palabra su finitud. No es difícil hallar textos donde queden testimoniadas estas tesis.

> "Si suprimiéramos nuestro sujeto, o simplemente la constitución general de nuestros sentidos en general, desaparecería todo espacio... Es la manera peculiar de intuir, que no tiene por qué ser la de todo ser, aunque es la de todos los hombres; a esta manera de percibir es la que debemos de atenernos". (B 59).
>
> "No podemos hablar del espacio... más que desde el punto de vista del hombre". (B 42).

---

39 Algunos autores cometen el error de hacer depender la idealidad del espacio no del carácter sensible de un ser consciente, sino del sujeto Transcendental mismo. Cf. LUTERFELDS, **Deduktion...**, p. 421.

"Aquellos que pretenden que el espacio y el tiempo no sean condiciones necesarias de todo conocimiento sensible, quieren que sin sentidos podamos conocer las cosas y por ende intuirlas y por consiguiente que poseamos una facultad de conocer totalmente distinta de la humana no sólo por el grado sino también por la especie, y por tanto que seamos no hombres, sino seres que ni siquiera podemos decir que sean posible, y mucho menos cómo estarán constituidos" (B 334).

"Tampoco es necesario que limitemos la manera de conocer por intuición en Espacio y en Tiempo a la sensibilidad del hombre. Quizás todos los seres finitos pensantes se conformen necesariamente en esto con los hombres, aunque nada podamos saber de este particular" (B 72).

En resumen, la argumentación transcendental da razones para considerar rasgos de **nuestro ser** como decisivos y fundamentales en nuestro conocimiento, permitiendo una autocomprensión en la que, en este caso concreto, la sensibilidad es elevada a condicionante máximo y fundamental de la actividad cognoscitiva básica, aquella que da la existencia de las cosas. Desde aquí podemos ver el carácter de necesidad del espacio y podemos fundamentar su condición de ser representación pura desde el hecho de que esta autocomprensión y sus consecuencias no son estudiables empíricamente, esto es, de una manera dependiente de cuáles sean las cualidades sensibles dadas, sino sólo en la reflexión sobre el sujeto, haciendo abstracción de los objetos dados.

CAPITULO III

REALIDAD EMPIRICA
LA EXISTENCIA DE LAS COSAS EXTERNAS

§ 1.- INTRODUCCION

El objeto del presente capítulo es exponer **cómo debe ser comprendida la realidad existente dada en la intuición empírica** (estudiada en el capítulo I) condicionada por la representación pura e intuitiva del espacio (estudiada en el capítulo II). Intenta exponer las tesis implicadas en la doctrina del **Realismo Empírico** imponiendo límites a la dependencia de la subjetividad que sugiere el idealismo Transcendental. Estas cuestiones constituyen un verdadero nudo gordiano para los comentaristas esencialmente por dos motivos que se vinculan indisolublemente: tienen que explicarse de tal manera que se permita un sentido para la noción de Idealismo Transcendental y tienen que distanciarse al mismo tiempo del Idealismo Problemático y Dogmático. Conjuntar estas dos cuestiones no es cosa fácil, pues tradicionalmente el problema ha sido planteado de la siguiente manera: la tesis central del Idealismo Transcendental es la de la dependencia de la realidad respecto de la subjetividad, el Realismo empírico valora como reales las cosas percibidas como exteriores. La síntesis de ambas doctrinas se establecía manteniendo que las cosas exteriores son dependiente de la subjetividad. Desde esta consideración, se hacía viable la crítica a Descartes: tenemos consciencia inmediata de una realidad exterior porque ésta es conocida intuitivamente siendo una modalidad de las representaciones mismas y, si para conocer éstas no hay lugar a razonamientos, tampoco puede haberlo para el conocimiento de las cosas exteriores. La posición cartesiana, según la cual no hay posibilidad de un conocimiento directo de las cosas exteriores, queda seriamente atacada, dado que éstas no son sino formas

de representaciones. Pero entonces, ¿cómo podemos criticar a Berkeley, puesto que él también decía, según lo interpreta Kant en alguna ocasión (B 274), que lo exterior era una dimensión interna a la consciencia de las representaciones? Si Kant mantiene, para desmarcarse de Berkeley, que las cosas exteriores son independientes de todas las representaciones que tenemos de ellas, ¿cómo puede entonces oponerse a Descartes si la realidad exterior independiente nos afecta siempre a través de sensaciones y, por tanto, sabemos de ella sólo indirectamente? Además, desde esta última posibilidad, el idealismo transcendental pierde su sentido primario, pues, indudablemente, la realidad exterior no es representación y por tanto no parece depender de la subjetividad, esto es, se trata de una cosa en sí. Por todo ello, se establezca como se establezca la relación del Realismo Empírico con el Idealismo Transcendental, nunca se puede criticar a Descartes y a Berkeley simultáneamente.

Naturalmente, debemos desembarazarnos de esta situación, aunque no como otros lo han hecho. STRAWSON, el más expeditivo, mantiene que la teoría del **Realismo Empírico**, cuya consecuencia básica es el dualismo, no es compatible con el **Idealismo Transcendental**, que impone, en cuanto fenomenalismo, una reducción de la realidad empírica a la realidad subjetiva, y que su inclusión en el sistema crítico obedece a una confusión de esquemas por parte de Kant, a saber: el de la experiencia común del primero con el crítico del segundo (**Los límites...**, pp. 231-32). Así, a la pregunta de si "es realmente conciliable este proclamado dualismo de los cuerpos en el espacio y los estados de conciencia con el idealismo fenomenalista, que parece incluirse en el transcendental"; (Op. cit., p. 229), contesta que, en el contexto de la filosofía crítica, hay que negar que exista una diferencia entre cuerpos y estados de conciencia, no habiendo un tercer ser ulterior al de la cosa en sí transcendental y al de las representaciones: "críticamente, los cuerpos no son nada separados de las percepciones; la causa real de éstas es el objeto transcendental desconocido" (Op. cit., p. 231). La dificultad reside, entonces, en que, desde las representaciones a la cosa transcendental, sólo puede haber inferencias causales semejantes a las que Descartes mantenía para fundamentar su teoría de que el conocimiento de la realidad externa era problemático. Por otra parte, semejante posición también hace a Kant muy cercano a Berkeley en el sentido de que los cuerpos serían los efectos o representaciones de la cosa en sí transcendental. Esta misma parece ser la opción de KEMP SMITH; ROUSSETT y PATON tienen también sus posiciones más o menos afortunadas.

El primero de ellos mantiene que no cabe la menor duda de que Kant se muestra totalmente crítico contra Descartes afirmando que "los cuerpos materiales en el espacio, siendo meramente representaciones, son inmediatamente aprehendidos" (**A Commentary...**, p. 303); sin embargo, cuando se enfrenta a los textos de Kant donde se habla de que a las representaciones corresponde un objeto, reconoce que las cosas no están totalmente claras, ya que puede darse la siguiente disyuntiva: "o hay una distinción entre la representación y su objeto, o no la hay. Si sucede lo primero, entonces los objetos en el espacio no son meras representaciones; si lo

segundo, entonces la correspondencia es meramente la de una cosa consigo misma" (Op. cit., p. 304). KEMP SMITH, que reconoce que Kant participa de la posición de Berkeley (Op. cit., p. 305), está dispuesto a negar la primera posibilidad afirmando una noción de correspondencia que Kant no estableció. Por otra parte, mantiene que el distanciamiento con respecto a Berkeley que se introduce en el § 13, observaciones II y III, (cf. IV, pp. 289-293), es forzado y doctrinario, pues Kant redefine el idealismo únicamente para que en él quepa Berkeley, diferenciándose de éste por su creencia en la 'cosa en sí' (op. cit., p. 306). Obviamente no se le oculta a KEMP SMITH que ello hace imposible la crítica a Descartes, afirmando que, cuando Kant critica a Berkeley, no triunfa sobre Descartes, y cuando triunfa sobre éste, lo hace en base a un acuerdo con aquél (op. cit., p. 313). La conclusión, como en otras tantas ocasiones, es la siguiente: "El mismo prejuicio que ha llevado hasta ahora a una radical incomprensión de la refutación del idealismo, ha estado induciendo a una falsa lectura del argumento de Kant..., a saber, la creencia de que las enseñanzas de Kant se realizan **sobre líneas consistentes** que deben ser coherentes consigo mismas" (op. cit., pp. 320-321)[1].

PATON intenta por todos los medios apartarse de esta conclusión pesimista, pero no está afortunado en su procedimiento. Expone la problemática del Realismo Empírico como siendo la teoría de que "nosotros tenemos conocimiento directo a la vez del yo que piensa, siente y quiere en el tiempo, y de cuerpos físicos permanentes que actúan en el espacio. Las dos clases de conocimiento constituyen una única experiencia humana". (**Kant's Methaphisic of...**, II, p. 427). Sin embargo, esta teoría es mucho más amplia que la genuina del realismo empírico, la cual afirma que conocemos directa e inmediatamente la realidad empírica de los objetos independientes de nuestra subjetividad, siendo este conocimiento necesario como un medio

---

1 Esta teoría era ya la de VAIHINGER en, **Zu Kants Widerlegung...**, donde, comparando A-370 y B-275, mantenía que "ninguna interpretación, por cuidada que sea, estará nunca en condiciones de negar la escandalosa contradicción de estas dos proposiciones. Ellas se relacionan entre sí como la afirmación y la negación, como A y no-A, como el sí y el no. Eran, son y permanecerán incompatibles". MILLER-LAUTER, de quien tomo este texto de VAIHINGER, tiene una opinión distinta, dado que "ambas proposiciones parecen ser incompatibles en cuanto que en la **KrV**-A se afirma el mero carácter de representación de las cosas externas, y en la proposición de B se habla de las cosas fuera de mí que no son meras representaciones" (**Kants Widerlegung der materialischen...**, p. 79). Esta aparente contradicción se resolvería dando a la segunda expresión el valor de una referencia a la cosa en sí (op. cit., p. 82). Con ello, Kant estaría separándose de Berkeley, aun cuando de una manera arbitraria (cf. B. ERDMANN, **Kant's Kriticismus...**, p. 202).

para el autoconocimiento. Así se define en los Paralogismos, como veremos. Una vez que PATON ha comprendido el realismo empírico como una teoría referida a la experiencia plena, y no únicamente al conocimiento inmediato y aconceptual de lo existente independiente de la subjetividad, puede oponerse al carácter de inmediato y de autosuficiente que Kant le otorga, afirmando que la experiencia externa no es posible sin el tiempo, siendo preciso para su conciencia una apercepción (Op. cit., II, p. 383). Por eso PATON objeta a la doctrina del Realismo Empírico su carácter de ser derivada de la experiencia interna, negándole su **status** de inmediata; así dice: "La **experiencia** de los cuerpos en el espacio es experiencia de los cuerpos en movimiento y, puesto que esto es imposible sin el tiempo, la experiencia interna podría parecer ser condición de la externa tanto como ésta es condición de aquélla, a menos que olvidemos la doctrina de la Estética Transcendental de que el tiempo es la condición inmediata de las apariencias internas y la condición mediata de las externas. La experiencia externa, por tanto, no puede ser independiente de la interna" (Op. cit., II, p. 383). Los errores de PATON son: primero, que el Realismo Empírico no habla de la **experiencia** como tal, sino de un integrante no conceptual de la misma, a saber, del conocimiento objetivo que proporciona la intuición de la realidad existente independiente de la subjetividad, la cual, en cuanto aconceptual, no requiere de las funciones del entendimiento y, por tanto, tampoco de la síntesis que dichas funciones realizan en el tiempo subjetivo de la aprehensión; desde esta perspectiva, su segundo error es suponer que, para establecer la tesis del Realismo Empírico, se necesita apelar al tiempo. Por otra parte, en tercer lugar, PATON confunde la intuición pura del tiempo con la experiencia interna, cosas radicalmente distintas en Kant. En cuarto y último lugar, olvida que, si bien el tiemipo es condición universal de los fenómenos, suponemos para hacer posible su intuición la conciencia de diversidad que nos proporciona la intuición externa, de tal manera que el sentido interno sólo es posible una vez dado el sentido externo. Como la tesis del Realismo Empírico está fundamentalmente relacionada con el sentido externo, está claro desde lo dicho su carácter de ser una teoría sobre un conocimiento inmediato y básico para la experiencia.

La opción de ROUSSETT tampoco es más convincente. Este autor comienza definiendo la existencia del fenómeno como interior a nosotros (Cf. **La Doctrine Kantienne...**, p. 139), haciendo lo real de los fenómenos externos únicamente efectivo en la percepción[2]. Como para KEMP SMITH, la refutación del idealismo cartesiano no implicaba una apelación a la cosa en sí misma (op. cit., p. 153); la introducción de ésta se debe a la crítica contra Berkeley. El problema surgía cuando se vinculaba la definición anterior de los fenómenos externos con la existencia de la

---

[2] Como es sabido esto no es sino un paráfrasis del texto A 376, sólo que interpretado unilateralmente. Como veremos, en este problema no se puede realizar una interpretación partiendo de un solo texto, dada la poca claridad de las tesis kantianas.

cosa en sí. La solución de ROUSSETT consiste en afirmar que "la intuición es una receptividad afectada por la cosa en sí, que aparece como causa y fundamento requerido por la presencia del fenómeno". Para que esta posición supere la doctrina cartesiana según la cual la realidad exterior sólo se conoce a través de una inferencia causal indirecta, ROUSSETT propone que "sería preciso establecer que, si lo que es percibido y concebido en el fenómeno no es lo que define la naturaleza de la cosa en sí, la existencia exterior inmediata dada en el fenómeno no es menos la exterioridad efectiva de la cosa en sí; sería preciso pues afirmar que la intuición del sentido externo es una relación inmediata a lo 'en sí' en su existencia, aun cuando no sea un conocimiento de su esencia" (Op. cit., pp. 163 y 159, respectivamente). Su última propuesta consiste, por tanto, en que, para perfeccionar la crítica al idealismo de Berkeley y de Descartes, "basta poner como nuevo elemento constitutivo de la objetividad **la identidad del ser del fenómeno y de la cosa en sí**" (Op. cit., p. 161), afirmando que "la refutación del idealismo encuentra su sentido en la tesis de que la presencia inmediata a la conciencia es la de una exterioridad que debe ser la de la cosa en sí" (Op. cit., p. 176). Por razones que posteriormente veremos, esta posición debe ser desechada, ya que incumple uno de los avisos fundamentales del kantismo, a saber: que el adjetivo 'exterior' en relación con la cosa en sí, no tiene el más mínimo significado (Cf. A 375-6), y que no debemos llevar nuestras preguntas mas allá del terreno en que la experiencia posible puede suministrar un objeto (A 380). En lo que sigue tendremos ocasión de referirnos más detenidamente a estos textos.

De la exposición de las opiniones de estos tres grandes comentaristas debemos extraer dos enseñanzas claras: la primera es que el problema del realismo empírico exige, para una correcta interpretación, una previa definición de sus relaciones con los argumentos destinados a combatir a Berkeley y a Descartes; la segunda, que es un punto del criticismo que sufre bastantes variaciones, según se trate de la primera o de la segunda edición de la **KrV**.

En relación con el problema de las ediciones, es preciso decir que la teoría del Realismo Empírico es obra de la primera edición de la **KrV** y, concretamente, de los Paralogismos. En otro lugar he mantenido que esta parte de la **KrV** constituye, con toda probabilidad, el último de los descubrimientos de Kant en el terreno crítico y fue desarrollada inmediatamente antes de la publicación de la obra, de tal manera que, si bien Kant tenía un concepto claro de su significado con respecto a la Psicología racional, no tuvo posibilidad material de matizar todos los detalles que requería su exposición ordenada. Las acusaciones de berkeleyanismo con que fue recibida la obra hicieron conveniente la supresión de cuarto Paralogismo, por estar vertidos en él algunos sentidos de realidad empírica fácilmente asimilables a las teorías del filósofo irlandés. Como es sabido, los Paralogismos fueron rehechos en 1787 y sustituídos por una sola sección, una refutación de la prueba de Mendelssohnn sobre la inmortalidad del alma, una conclusión y una observación. Sin embargo, ello no quiere decir que la teoría del dualismo expuesta en la primera versión de los mismos no deba considerarse verdaderamente crítica, aunque, indudablemente, su

exposición no era madura; en la segunda edición, la defensa del dualismo se realiza en dos frentes, uno de los cuales es la refutación del idealismo; pero el segundo de ellos es más sutil e importante, constituyendo el complemento necesario para el anterior, y consiste en la tesis de que el sentido externo proporciona el conocimiento de una realidad irreductible a la que presenta el sentido interno, siendo así que sin el primero no habría posibilidad de obtener conciencia del segundo. Esta tesis, que puede denominarse la de la prioridad del sentido externo sobre el interno y, por tanto, de la realidad externa sobre la interna, puede considerarse como definitiva en Kant por desarrollarse no sólo en la Segunda edición de la **KrV**, sino en las últimas **Reflexiones** que se conservan (Cf. Reflexión 6311, 6312, 6315) y en lo que sigue daremos amplia cuenta de ella. Utilizando esta tesis, es posible desarrollar una crítica a Berkeley que no haga apelación al problema de la cosa en sí, recurso que era considerado unánimente como arbitrario por los comentaristas, constituyendo el principal defecto de la exposición de los **Prolegomena** y que por lo mismo no haga caer a Kant en las posiciones del Realismo Transcendental de Descartes.

De todo lo dicho se sigue que nuestra exposición de este tópico (el de las diferencias reales entre Kant, Descartes y Berkeley) debe desarrollarse en dos momentos claramente diferenciados: la exposición de los puntos de vista de la primera edición y la exposición de las tesis establecidas por Kant en su ulterior producción, incluyendo la Segunda edición de la **KrV** y las **Reflexiones**.

§ 2.- LA TEORIA DEL REALISMO EMPIRICO EN LA PRIMERA EDICION DE LA KrV.

2a. Tesis sobre Realismo Empírico.

Antes de desarrollar las distintas tesis que pueden discriminarse en el texto, interesa desprenderse de la idea de que Kant está dándonos una teoría que él considera definitiva; por el contrario, es plenamente consciente de que, al tropezar con estas cuestiones, la claridad expositiva es prácticamente imposible, dado que el filósofo (él mismo) se halla sometido a las influencias de una vieja tradición de un uso pernicioso de los términos de realidad, representación exterior, etc.[3]. Con casi seguridad, esta influencia involuntaria jugaba un papel decisivo en expresiones claramente problemáticas como la siguiente:

---

[3] Cf. A 387-388: "Cuando chocamos con juicios que ofrecen una interpretación errónea, pero que se halla arraigada en una prolongada costumbre, resulta imposible dar a su corrección la claridad exigible... Por ello, sería difícil que esta deliberación nuestra frente a las teorías sofísticas posea la transparencia que necesita para ser plenamente satisfactoria".

"Podemos afirmar con razón que sólo puede percibirse directamente aquello que está **en nosotros mismos**" (A 367).

Si esta frase fuera tomada como definitiva habría muy pocas posibilidades de dar un sentido a la tesis según la cual intuimos de una manera inmediata la existencia de una realidad exterior independiente de la subjetividad, que, evidentemente, no está en nosotros mismos. La dificultad reside en definir con precisión los términos del texto, tales como 'directamente', 'en nosotros mismos', 'percibirse' e incluso 'exteriores', porque si utilizamos para ello el significado que Kant daba a algunos de ellos, entonces, inevitablemente, la frase queda reducida a un sinsentido. En efecto, si utilizamos 'directamente' para indicar la ausencia de instancia ulterior a la que apelar para la justificación de un conocimiento (lo que nos está permitido dado que Kant quiere criticar con ello a Descartes, para quien las percepciones por sí mismas no daban conocimiento de la existencia de algo exterior más que cuando iban mediadas por un razonamiento demostrativo)[4] y si traducimos la expresión 'en nosotros' por la de 'en nuestra conciencia' y aplicamos el sentido ya expuesto de la noción de 'percibir', podemos traducir la frase de tal manera que diga una tautología: "podemos afirmar con razón que sólo puede haber conciencia inmediata de representaciones de aquéllo que está en nuestra conciencia". Pero esto, realmente, no es lo que en todo caso puede ser relevante para la tesis del Realismo Empírico, dado que lo que esta teoría afirma es que alguna de las representaciones de las que tenemos conciencia inmediata de que están en nuestra capacidad de representar, dan cuenta inmediatamente de una realidad existente exterior, intentando con ello distinguir otro tipo de representaciones que, aun cuando cumplen el primer requisito, no cumplen el segundo. Así, podemos ver claramente que la aceptación demasiado precipitada de textos que tienen fuertes connotaciones berkeleynianas puede llevarnos a interpretaciones incoherentes con el significado genuino de los términos kantianos; en el caso que analizamos, si no hubiera mediado nuestro análisis, estaríamos inclinados indudablemente a valorar el texto como un soporte para la tesis de que sólo podemos conocer inmediatamente la realidad interna o las propias representaciones.

Un segundo caso de posibles equívocos terminológicos lo ofrece la propia palabra de "exterior" -ausser-, con la única diferencia de que ahora Kant es consciente del peligro. Así, por ejemplo, mantiene que:

"la expresión 'fuera de nosotros' conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como cosa en sí distinta de nosotros, y otras lo que pertenece al fenómeno externo. Por ello, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto, entendido en el último

4 "Mi necesidad de inferir... es inexistente en relación con la realidad de los objetos exteriores" (A 371).

> sentido tal como es realmente tomado por la cuestión... acerca de la realidad de nuestra intuición externa, distinguiremos los objetos empíricamente exteriores de los que pueden llamarse exteriores en sentido transcendental llamándolos directamente 'cosas que se encuentran en el espacio'". (A 373)[5].

Resumiendo la tesis de este texto, diremos que en el contexto del Realismo empírico 'realidad exterior' es sinónimo de 'realidad que incluye dimensiones espaciales'. Empíricamente, las intuiciones vinculan de una manera indisoluble lo real, la cualidad dada por medio de las afecciones, con los términos espaciales y, por tanto, en cuanto son llevadas a conciencia, incluyen la necesidad de dar cuenta de ambas cosas. Por tanto, percibir que se tiene intuiciones empíricas lleva consigo percibir representaciones espaciales y, dado que éstas se dan de una manera inmediata o intuitiva y son todo lo que se requiere para hacer de la realidad intuída realidad exterior, tenemos conciencia inmediata de que una cualidad sensible es la de una realidad exterior. Según esto, tener conciencia de una intuición empírica (percibir en el sentido intensionalmente fuerte) permite dar cuenta de una manera inmediata de cosas exteriores existentes, con el detalle ulterior de que una cosa son las percepciones y otra la realidad exterior de la que dan cuenta de manera inmediata. Esta es la tesis de los siguientes textos:

> "Toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio" (A 376)... "es decir, hay algo en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas" (A 375).

> "Para la realidad objetiva de nuestras percepciones externas, baste decir lo siguiente: la percepción externa demuestra inmediatamente una realidad en el espacio" (A 377).

Esta podía ser la tesis inicial del Realismo empirico: cuando somos conscientes de una representación caracterizada como intuición empírica, inmediatamente sabemos que nos estamos representando una realidad exterior, dado que la intuición empírica incluye términos espaciales y éstos se reconocen intuitivamente. Desde aquí podemos incluso aceptar el texto de Kant según el cual se "puede asumir la existencia de la materia (en todo caso algo externo) sin salir de la mera autoconciencia" (A 370), ya que "llamamos exterior a lo que es representado en el espacio" (A 373). Pero en modo alguno podemos hacer equivalentes estos textos a una tesis que mantuviera que la materia existe en la mera autoconsciencia o que lo exterior existe como representación espacial. Permítaseme resumir esta tesis que llamaré **débil:** las percepciones representan la realidad externa, el contenido de las primeras

5 Este texto nos da pié a mantener con más fuerza dos posiciones anteriores nuestras: primero, la valoración negativa que hicimos de la tesis de ROUSSETT para quien había un sentido de espacial para la 'cosa en sí'; segundo, la traducción que hicimos de la expresión 'estar en nosotros mismos' como 'estar en nuestra conciencia'. Cf. también A 120.

puede ponerse en lugar del contenido de las segundas. Por eso las representaciones permiten **conocer** la realidad externa. La tesis débil defiende una reducción cualitativa entre el contenido de las representaciones y el contenido de lo real hasta tal punto que podemos hablar de 'materia' para referirnos indiscriminadamente a uno y otro contenido. Desde aquí se podría definir como fenómeno aquella realidad sustituible por representaciones, algo de lo que se puede ofrecer una conciencia, algo que puede ser conocido.

Sin embargo, esta tesis no es la única que se puede extraer de los Paralogismos en relación con el realismo empírico, pues hay otra según la cual **la realidad exterior** no es algo de lo que inmediatamente dan cuenta nuestras representaciones cuando poseen la característica de incluir términos espaciales, sino que esencialmente son esas mismas representaciones espaciales. Según esta tesis, la realidad exterior no sería sino un modo de nuestras representaciones y, por tanto, su existencia fuera de nosotros sólo **sería** una cierta **forma de existir** en nuestra conciencia. El siguiente texto podría ser un buen soporte para esta tesis:

> "Soy, en efecto, consciente de mis representaciones y, por tanto, éstas existen y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores, los cuerpos, son simples fenómenos, no siendo, por consiguiente, más que una clase de representaciones cuyos objetos son algo únicamente a través de éstas, pero nada separados de ellas" (A 371).

Todo esto parece estar confirmado desde otro punto de vista; en efecto, el Realista Transcendental, que para Kant está en un error, "considera los objetos de los sentidos externos como algo distinto de los sentidos mismos y los simples fenómenos como entidades independientes que se hallan fuera de nosotros" (A 372); entonces, para Kant, "**la materia** no es sino fenómenos, es decir, representaciones nuestras de cuya realidad poseemos consciencia inmediata" (A 373). Este tipo de manifestaciones son las que, como ya vimos en KEMP SMITH hacen a Kant poco discernible de Berkeley. Más adelante mantiene que "los fenómenos externos no son más que simples representaciones" (A 372), esto es, "simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la consciencia inmediata" (A 377). Por tanto, la tesis que ahora exponemos, y que podíamos **llamar fuerte con respecto a la anterior,** se diferencia de ella en que mientras que la débil mantiene que la autoconsciencia de percepciones da cuenta o representa inmediatamente la existencia de cosas reales externas, la actual dice que las representaciones empíricas **no representan ni corresponden** a sino que **son** la realidad exterior. Estas dos tesis **aparentemente** enfrentadas se mezclan en Kant hasta el punto de seguirse en un mismo párrafo:

> "En consecuencia, toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio, o más exactamente, **es lo real mismo** y en tal sentido al realismo está fuera de toda duda: es decir, hay **algo real en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas,** si bien el espacio mismo, con todo **sus fenómenos, se da en mí,** naturalmente" (A 375).

La expresiones subrayadas pueden corresponder a la tesis fuerte y a la débil, respectivamente, si bien al final, la tesis fuerte vuelve a dominar. Al menos una cosa debe quedar clara en este momento, además de la clara oposición de las tesis: en la débil, el objeto a quien se supone corresponder las representaciones, no puede hacer referencia a la cosa en sí, pues es teoría explícita de Kant que "ni el más riguroso idealista puede exigir que demostremos que a nuestra percepción corresponde un objeto fuera de nosotros (en sentido estricto), ya que si hubiera tal objeto, no podría ser representado, ni intuido como exterior a nosotros, debido a que el hacerlo presupone el espacio" (A 375-6). Esta interpretación, que era la de ROUSSETT, y la de otros , está prohibida desde un auténtico proceder crítico que exige "no llevar nuestras preguntas más allá del terreno en el que la experiencia posible puede suministrarnos su objeto" (A 380). Por otra parte en los **Prolegomena** mantiene claramente que aquello a lo que corresponden nuestras representaciones es un cuerpo en el espacio (13, II). Pero a veces ni el propio Kant parece seguir esta regla, pues en A-385 mantiene que la materia, es decir, los objetos del sentido externo, no es sino la "heterogeneidad de fenómenos de objetos desconocidos en sí mismos, cuyas representaciones llamamos 'externas'" (A-385). Este texto, que debe interpretarse como un nuevo soporte de la tesis fuerte -pues mantiene que los objetos externos no son sino representaciones externas, esto es, que incluyen representaciones espaciales-, no sólo incumple el mandato del anterior, sino también del que está expuesto en A 390-391, en donde se mantiene que el realista transcendental debe reorientar su teoría "en el sentido de que lo que es el verdadero objeto transcendental de nuestros sentidos externos, no puede ser la causa de las representaciones (fenómenos) que entendemos bajo el nombre de 'materia'". Por tanto, no solamente existe un enfrentamiento de tesis, sino que, en el seno de la tesis fuerte, también aparecen algunas inconsecuencias con respecto a teorías generales acerca del proceder crítico mantenido por Kant. Ello fundamentalmente es debido a una **imperfecta exposición** de las tesis que el idealismo transcendental mantiene en relación con la subjetividad de los fenómenos. **En efecto, defender esta subjetividad no tiene porqué llevar a la tesis fuerte de la reducción existencial, sino a otra más matizada que podría ser compatible con la tesis débil.** Dicha tesis matizada podría decir que no tiene sentido hablar de los fenómenos como pudiéndose **conocer** de otra manera que por medio de descripciones de representaciones de cualidades sensibles, y ello porque el espacio, que constituye la exterioridad, no tiene sentido más que cuando se realiza una relación entre el cuerpo y algo distinto

---

6 Cf. también BROAD, **Kant, An introduction...**, p.99, donde mantiene que aunque la propiedad espacial no corresponde a la cosa en sí, "presumiblemente hay en la extraña cosa en sí alguna característica que corresponde al determinado color de la sensación como una condición remota necesaria. Y presumiblemente, hay... otra característica que corresponde a la forma determinada de la propiedad de ser localizada en el espacio".

de él, siendo posible esta relación únicamente integrando algún tipo de sensibilidad; por tanto, cualidades sensibles y términos espaciales deben poder describirse como constituyendo una única representación; esto quiere decir que cuando se hable de una realidad existente exterior **debe ser posible describir** las representaciones que constituyen nuestra intuición empírica y que, por tanto, a un nivel efectivo, actual, la conciencia de cosas exteriores puede reducirse a conciencia de representaciones del tipo de la intuición empírica. Pero esto no nos impide afirmar, con la tesis débil, que las cosas exteriores, cuyo conocimiento reducimos a descripciones de nuestras representaciones, tienen existencia independiente de toda representación actual de las mismas, ya que ésta es dada o conocida por las representaciones, pero no creada por ellas. Desde esta perspectiva, las dos tesis (la matizada y la débil) pueden mantenerse: las intuiciones empíricas, como representaciones, dan cuenta, corresponden, refieren, a cosas exteriores cuya existencia es independiente de la subjetividad, pero de una manera inmediata porque **las cualidades de las cosas exteriores se reducen epistemológicamente a las cualidades que nuestras representaciones muestran** (independientemente de que, en un caso concreto, exista verdad o falsedad en la relación entre representación y cosa exterior). La conjunción de estas tesis puede en principio considerarse como la expresión genuina de la teoría del Realismo Empírico y viene avalada por los siguientes textos que caracterizan al realista como aquel que no

> "admite esta materia, e incluso su posibilidad interna sino en cuanto fenómeno, que **nada significa separado** de nuestros sentidos" (A 370)
>
> "Así pues, **lo real de los fenómenos externos, sólo es efectivo en la percepción.** No puede serlo en ningún otro sentido" (A 376)
>
> "Las representaciones de nuestra sensibilidad están ligadas entre sí de tal suerte, que las que llamamos intuiciones externas pueden ser **representadas** como objetos fuera de nosotros" (A 387).

La posición de Kant, por tanto, podría decir: la representación empírica de una cualidad que no pueda incluir representaciones espaciales no podemos valorarla como dando conocimiento de cosas exteriores; en segundo lugar, de alguien que afirma que conoce efectivamente algo real exterior, debemos exigir que muestre o que dé cuenta de representaciones empíricas espacialmente ordenadas, pues lo real de las cosas exteriores se hace presente únicamente por percepciones (en sentido intensional fuerte), de tal manera que las representaciones no son consideradas como el efecto de una propiedad del objeto exterior que en sí misma no es representada, sino que, si damos al adjetivo 'exterior' un sentido correcto (no transcendental, sino sensible) las cualidades del mismo serán las cualidades que conocemos por nuestras representaciones. En un ejemplo concreto, cuando veo algo amarillo, y tengo esta representación, cuando la refiero a un objeto exterior, no digo que esta cualidad sea el efecto en mí de una peculiaridad oculta de la cosa sensible, sino que la cosa es tan amarilla como dice mi representación, porque las cualidades de las cosas exteriores se hacen presentes en las percepciones. Hablar de objetos exteriores sin querer implicar que sus cualidades son como dicen las percepciones, es hablar de ellos en un

sentido metafísico y abstracto, parecido al que emplea el realista transcendental. Pero de ninguna manera necesitamos sugerir, desde nuestra exigencia de reducir las cualidades sensibles de las cosas exteriores a cualidades dadas en la percepción, que la existencia de las cosas mismas se reduzca al hecho y al momento de ser percibidas; todo lo contrario, lo que sugerimos es que, por medio de nuestras percepciones de ella, conocemos de manera inmediata su existencia. El subjetivismo, por tanto, en relación con los fenómenos no dice que la materia exista sólo en nuestra conciencia, sino que los rasgos cualitativos y espaciales de la misma se definen como necesarios sólo desde la apreciación de que **el sujeto cognoscente** es sensible. En este sentido la definición transcendental de un tipo de realidad como fenómeno depende del sujeto, pero esto no afecta a su existencia si a las condiciones de su conocimiento, a la valoración de su existencia como cognoscible. Pero prefiero dejar toda la problemática transcendental del fenómeno para el capítulo siguiente.

2b. Crítica a Descartes y Berkeley.

Lo que venimos exponiendo puede matizarse desde la crítica a las posiciones idealistas de Descartes sobre la exterioridad; la argumentación de Kant consiste, principalmente, en mostrar la falta de sentido de la noción 'exterior' con que Descartes juega y no se dirige, en principio, contra la premisa de éste, según la cual toda cuestión acerca de la existencia de lo exterior debe resolverse a partir de un análisis de nuestras representaciones. El punto clave reside en que, para Descartes lo exterior puede darle representaciones, pero no se da él mismo en cuanto exterior necesitando por ello ser establecido como tal a partir de las hipotéticas representaciones que ofrezca. La conclusión desde aquí es fácil: no puedo decir de él nada con absoluta certeza, dado que siempre es posible más de una causa para un solo efecto (Cf. A 368-369), entre otras cosas porque todas las representaciones pueden considerarse como un mero juego producido por la propia capacidad de representar. De ahí que las representaciones en sí mismas sean conocidas como inmediatamente existentes, pero no la hipotética cosa exterior que sería su causa, la cual siempre queda como una cuestión de razonamiento o fé. Naturalmente, esta argumentación es falaz para Kant.

El carácter de la falacia se expresa de una doble manera: la primera consiste en presentar la posición de Descartes como la de un realista transcendental, para quien los objetos de los sentidos no se reducen a aquéllo de lo que podemos dar cuenta por medio de percepciones, sino que existen con cualidades específicas no sensibles que no pueden conocerse en su realidad intrínseca y que son ajenas a toda relación con la subjetividad (Cf. A 369). Según esta consideración, las sensaciones no son sino las representaciones que estos objetos exteriores, en sí mismos desconocidos aunque sensibles, producen en nosotros, con lo que se hace llamar paradójicamente 'objeto sensible' a aquello que no puede darse nunca a la sensibilidad. La falacia, por tanto, consiste en representar el objeto sensible material como una cosa transcen-

dental (Cf. A 372). En su contra, Kant propone que el objeto que entendemos como cosa corpórea y exterior es algo perfectamente cognoscible en todas sus dimensiones, pues tenemos conciencia de las condiciones necesarias para decidir acerca de su existencia y sus cualidades vienen dadas por las representaciones empíricas, siendo valorado como exterior únicamente en virtud de sus cualidades espaciales; en todo caso, todas sus dimensiones constituyentes, en cuanto características de un objeto sensible, vienen definidas en relación con la subjetividad. Dar cuenta de estos objetos como exteriores no es, de ninguna manera, proponer una realidad no dada y relacionarla con nuestras representaciones como su causa (A 375-76), sino dar cuenta de la dimensión espacial de aquéllas. El idealista cartesiano, por tanto, al mostrar la imposibilidad de operar con este concepto abstracto y metafísico de 'exterior' (A 378), obliga al idealista transcendental a superar su error y a considerar como decisivo de la exterioridad el criterio de la espacialidad de las representaciones. La doble falacia de Descartes consiste, pues, en hacer del objeto sensible algo que nunca puede darse a la sensibilidad (hacer de él una cosa en sí), y en proponer un sentido de exterioridad con respecto al que nunca estaremos en condiciones de decir cuándo se da efectivamente, pues es un uso desprovisto de condiciones de reconocimiento de los posibles casos. Por todo ello, el peligro a evitar puede resumirse así: "tan pronto como hipostasiemos los fenómenos externos y dejemos de considerarlos como representaciones, para tomarlos por cosas que existen por sí misma fuera de nosotros y según la misma cualidad que poseen en nosotros..., nos encontraremos con unas causas eficientes fuera de nosotros que no concuerdan con los efectos que nos producen" (A 366). El realista empírico, por su parte, evita este peligro al establecer que, aun cuando representaciones y cosas exteriores no sean existencialmente lo mismo, cualitativamente nuestras representaciones -cuando son del tipo de intuición empírica- dan cuenta inmediatamente de la existencia de una cosa exterior cuyas cualidades son las que muestran las representaciones sensibles.

El hecho de que Kant hable a veces como si estuviera proponiendo no sólo la reducción cualitativa representaciones-cosas exteriores, sino también la reducción existencial entre ambas cosas, es lo que hace parecer que exista una influencia de Berkeley en la Primera edición de la **KrV**. Esta apariencia ha sido fortificada por el hecho de que Kant parece no mentar nunca a Berkeley en dicha edición. Sin embargo, hemos de decir que los límites de esta argumentación contra Descartes están relacionados fundamentalmente con una crítica del idealismo del filósofo irlandés, que se desarrolla en A 369, si bien no se menciona este último con la denominación habitual de 'idealismo dogmático'; sino de 'idealismo empírico'. Antes de introducirnos en esta cuestión y dado que las relaciones entre ambos filósofos han sido muy problematizadas, debemos detenernos un poco en hacer un pequeño resumen de las distintas posiciones.

Tradicionalmente, se ha mantenido que Kant tuvo necesidad de enfrentarse claramente a Berkeley, como consecuencia de las reacciones surgidas en determinados medios literarios de la época que tendían a identificar el idealismo crítico como

una modalidad del idealismo que mantuvo el filósofo irlandés[7]. Dado que los motivos para afirmar tal semejanza doctrinal se concentraban en el cuarto Paralogismo, Kant decidió en la Segunda edición suprimir toda esta Sección, al mismo tiempo que introducía una nota adicional a la Estética y una nueva refutación del Idealismo para marcar positivamente sus diferencias. Previamente, en los **Prolegomena**, se había distanciado de él atribuyéndole tesis que el Criticismo negaba abiertamente, como, por ejemplo, la de que el espacio es una propiedad de las cosas en sí mismas, que sólo existen seres pensantes, o la de reducir los cuerpos en el espacio a meras ilusiones, pues quería convertir las cosas en puras representaciones. Su afán de distanciamiento llega incluso a hacer de Berkeley un filósofo situado en la línea de la Escuela Eleática, que tenía como premisa fundamental que todo conocimiento originado por los sentidos es en sí mismo mera apariencia y que sólo existe verdad en el conocimiento de la razón.Dos cosas parecían claras desde lo dicho: primero, que Kant no incluía, dentro de sus planes originales, hacer una **especial referencia** a Berkeley, viéndose forzado a ello por la extraña semejanza que sus doctrinas mostraban con la propia filosofía; segundo, que, cuando lo hizo, la extraordinaria diversidad de tesis que le atribuye hacía evidente que el conocimiento de su filosofía no era de primer mano[8]. Por lo demás, esta opinión se fortalecía con el hecho de que, dado el estado de las traducciones, Kant no habría podido leer en alemán a Berkeley. La diversidad de tesis que le atribuye vendría explicada, entonces, por la influencia de lecturas de fuentes secundarias de la época, en las que era frecuente una asimilación de Berkeley a Malebranche y una consideración del primero como un filósofo que afirmaba únicamente la existencia de un mundo inteligible[9]. Lo paradójico del caso era que los autores que afirmaban el desconocimiento real de Berkeley por parte de Kant eran, al mismo tiempo, firmes partidarios de interpretar la doctrina del idealismo transcendental como enteramente semejante a la mantenida por el idealismo del irlandés, y de considerar estrictamente berkeleynianos los argumentos dados por Kant para criticar a Descartes. Como M.D. WILSON ha señalado, el mero

---

7 Para una reseña de todas las reacciones surgidas con motivo de la publicación de la **KrV**, cf. VAIHINGER, **Kommentar zu...**, II, pp. 494-505, donde se analizan las posiciones de Mendelssohn, Herder, Hamann, Pistorius, Eberhard y Garve-Feder.

8 Los principales autores que mantienen la ignorancia de Kant respecto de la doctrina de Berkeley son: KEMP SMITH (**A Commentary...**, pp. 156-57), PATON (**Kant's Methaphisic of...**, II, p. 76), WELDON (**Kant's Critic of...**, pp. 9-10).

9 Para un estudio detallado de la literatura secundaria de la época y su consideración como filósofo idealista místico, de influencia malebranchiana, cf. H.M. BRACKEN, **The Early Reception**, p. 17 ss., 87-88.

hecho de estos argumentos así valorados "implicaría una consideración mucho más positiva de la comprensión de Kant de la doctrina bekeleyana. KEMP SMITH mismo parece no tener conciencia de esta aparente inconsistencia en su interpretación" (**Kant and The Dogmatic...**, p. 464)[10]

C. TURBAYNE se propuso eliminar la paradoja implícita en la interpretación de KEMP SMITH, y en contra de la versión tradicional, mantuvo que Kant leyó, o al menos le fue posible leer, dos obras de Berkeley: **Three Dialogues between Hylas and Philonous** y el **De Motu**, pues la primera había sido traducida no en 1781 -como creía KEMP SMITH-, sino en 1756[11], y la segunda podía haberla leído directamente en latín. El problema, entonces, era explicar cómo Kant puede exponer tan desafortunadamente a Berkeley; la contestación de TURBAYNE es que Kant atribuye a Berkeley proposiciones que son consecuencia de los puntos de vista de este último, pero que él nunca defendió. Así, por ejemplo, en el caso del espacio mantiene que "Kant

---

10 El artículo de WILSON se opone a las tesis de KEMP SMITH en algunos otros aspectos, por ejemplo, en el de que Kant esté criticando a Descartes en el IV Paralogismo bajo la influencia de Berkeley, o en el de que la refutación del idealismo sea la contestación definitiva a este filósofo (cf. op. cit., pp. 465-66). Sin embargo, la solución que nos propone es realmente insatisfactoria. Para esta autora Kant acepta que la noción de un objeto espacial independiente lleva consigo contradicciones internas, pero esto en ningún momento implica que la noción de materia sea en sí misma contradictoria. Por ello "la negación de Kant de los objetos espaciales independientes en la primera edición de los Paralogismos, de ninguna manera le obligan al Idealismo dogmático (o a la negación, sin más, de la materia)". (Op. cit., p. 465). Según la interpretación de WILSON, "lo que Berkeley no comprende, a decir de Kant, es que una cosa real en el espacio pueda al mismo tiempo ser una mera apariencia; esto es, que afirmar que espacio y cuerpos no pueden existir independientemente del sujeto que conoce, no es equivalente a afirmar que no hay tal cosa como realidad espacial" (Op. cit., p. 471). Como ya he mantenido, hay un sentido real en Kant según el cual los **cuerpos** existen independientemente del sujeto que conoce. Por otra parte, Berkeley aceptaría la noción de materia (existente sólo en la mente) que WILSON pretende hacer típica de Kant.

11 La traducción de los **Dialogues** de Berkeley tendría como título completo **Samlug der vornehmsten Schriftsteller die die Würklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous und des Colliers Allgemeinen Schlüssel.** Rostock, 1756.

está de acuerdo con Berkeley en que el espacio es ideal, pero mientras que el segundo mantiene que es aprendido desde la experiencia, el primero mantiene que él ha probado... que es una forma pura de nuestra sensibilidad previa a toda percepción o experiencia. En virtud de ésto, él puede proponer un cierto criterio para distinguir verdad de ilusión con respecto al espacio. Entonces, él añade que de esto se sigue que la experiencia -de acuerdo con Berkeley- no puede tener criterio de verdad porque sus fenómenos no tienen nada apriori como fundamento, de donde se sigue que la experiencia no es nada sino ilusión. Kant así mantiene que la ilusión es una consecuencia necesaria de Berkeley, no que sea una consideración suya" (TURBAYNE, **Kants Relation to Berkeley**, p. 113). Por todo ello, la conclusión es que falsea deliberadamente las doctrinas de Berkeley, dispuesto a mostrar sus consecuencias internas, pero que estaba perfectamente familiarizado con ellas. Esta ingeniosa argumentación servía, en relación con la cuestión del idealismo, para justificar plenamente el carácter berkeleyano de la crítica de Descartes realizada en los Paralogismos. Su argumento se desarrolla de una manera original y consiste en exponer, a través de siete pasos, **las principales tesis de las crítica a Descartes** acompañadas por los respectivos textos berkeleyanos que se suponen ser la fuente de inspiración de Kant. De una manera resumida, tendríamos el siguiente cuadro:

1.- Tesis de Kant: el realista transcendental mantiene que los objetos de los sentidos, si han de ser externos, han de tener una existencia por sí mismos e independientemente de los sentidos (A 369).

-Texto de Berkeley: los filósofos mantienen que hay ciertos objetos que realmente existen sin la mente, o tienen una existencia distinta de su ser percibido (**Principles**, 56).

2.- Tesis de Kant: el realismo transcendental implica la ilusión transcendental porque las apariencias, que son meras ideas, son tomadas por cosas en sí mismas (A 369, 391).

-Texto de Berkeley: cuando nosotros hacemos todo lo posible por concebir la existencia de cuerpos externos, estamos todo el rato contemplando únicamente nuestras propias ideas. Pero la mente, que no toma noticia de sí misma, es engañada al pensar que puede concebir cuerpos que existen sin la mente, aunque, al mismo tiempo, ellos son aprehendidos -o existen- en ella. (**Principles**, 23).

3.- Tesis de Kant: el realismo transcendental inevitablemente cae en dificultades y se encuentra a sí mismo obligado a dar paso al idealismo empírico, esto es, **a considerar los objetos del sentido externo como algo distinto de los sentidos mismos** (A 371). Desde esta perspectiva, es imposible comprender cómo podemos llegar al conocimiento de su realidad fuera de nosotros, dado que tenemos relación únicamente con la idea que está en nosotros.

-Texto de Berkeley: Todo este escepticismo se sigue de nuestra suposición de una diferencia entre cosas e ideas...; en tanto atribuyamos una existencia real a cosas no pensadas, distintas de su ser percibidas, no sólo es imposible para nosotros conocer con evidencia la naturaleza de éstas, sino incluso que existan. Nosotros vemos sólo las apariencias, y no las cualidades reales de las cosas. (**Principles**, 87-88).

4.- Tesis de Kant: El idealismo escéptico nos hace recurrir a la única salida aún abierta, a saber: la de la idealidad de todas las apariencias, pues nosotros no podemos ser conscientes de lo que está fuera de nosotros, sino sólo de lo que está en nosotros. (A 378). Todos los fenómenos no son en sí mismos cosas; no son nada sino ideas, y no pueden existir fuera de nuestras mentes.

-Texto de Berkeley: los filósofos son de la opinión de que las cosas percibidas inmediatamente son ideas que existen sólo en la mente. (**Dialogues**, III).

5.- Tesis de Kant: Los cuerpos externos son meros fenómenos y no son nada sino modos de las ideas, cuyos objetos son algo únicamente por medio de estas ideas. Aparte de esto no son nada más. (A 370).

-Texto de Berkeley: Lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensadas sin ninguna relación a su ser percibidas, parece perfectamente ininteligible. Su esse es percipi, y no es posible que tengan cualquier existencia fuera de la mente. (**Principles**, 3).

6.- Tesis de Kant: Con la finalidad de llegar a la realidad de nuestros objetos externos, tengo tan poca necesidad de utilizar la inferencia como en relación a la realidad del objeto de mi sentido interno, pues en ambos casos los objetos no son nada sino ideas, cuya inmediata percepción es una prueba suficiente de su realidad (A 371). Un realista empírico mantiene, para la materia en cuanto fenómeno, una realidad que no permite ninguna inferencia, sino que es inmediatamente percibida.

-Texto de Berkeley: Estos inmediatos objetos de percepción que, según tú, son sólo apariencias de cosas, yo los tomo como siendo las cosas reales en sí mismas. Si por sustancia material se quiere decir sólo cuerpo sensible, esto que yo veo y siento, entonces, yo estoy más cierto de la existencia de la materia que tú o que cualquier otro filósofo que pretenda estarlo. (**Dialogues**, III). (TURBAYNE, Op. cit., pp. 94-102).

Con posterioridad al artículo de TURBAYNE surgieron distintas protestas contra la pretensión de hacer llegar el paralelismo de ambos autores hasta tal extremo; las principales, que yo conozca, son las realizadas por ALLYSON y G.D.

JUSTIN. El primero de estos autores es menos convincente que el segundo, pues acaba concluyendo en posiciones que ya hemos estudiado cuando exponíamos las opiniones de ROUSSETT. En principio, ALLYSON está acertado en mantener que, desde el punto de vista de Kant, el idealismo de Berkeley es la consecuencia natural del realismo trasncendental de Descartes, del que no acaba de desvincularse. Así mantiene que

> "en contra de Kant, Berkeley nunca rompió realmente con la teoría cartesiana de las ideas. El asumió desde el principio que los objetos inmediatos de la conciencia son las ideas y, al negar la existencia de cualidades secundarias, procede a identificar estas ideas con cosas reales. Este paso de argumentación, sin embargo, no es necesario... Este era el punto de la reflexión de Kant según el cual el idealismo empírico es meramente el reverso del realismo transcendental. Así, al identificar estas ideas con las cosas reales, se obligó a un radical subjetivismo que le llevó, finalmente, a la negación de la distinción entre verdad e ilusión". (**Kant on Berkeley**, p. 56).

Sin embargo, este autor esta menos acertado al proponer la tercera posibilidad entre Descartes y Berkeley; en efecto, después de analizar los textos de los **Prolegomena**, concluye que la apelación de Kant a la cosa en sí en este contexto es efectiva para trazar la distinción entre la teoría kantiana y la de Berkeley, en contra de bastantes críticos que la consideran como una evasión (TURBAYNE, entre ellos). ALLYSON opina que los fenómenos kantianos requieren un correlato, cuyo **status** es adecuadamente definido en relación a algo que es transcendentalmente real; sin embargo,

> "en contra de las ideas cartesianas, los fenómenos no son ideales empíricamente, esto es, no son datos privados de una conciencia individual, porque la cosa en sí, en contra de las res extensa cartesiana, no es otra clase de identidad ontológicamente distinta de los fenómenos en la mente, sino que más bien es una y la misma cosa considerada de una manera diferente, es decir, como existiendo independientemente de la forma subjetiva de la sensibilidad por medio de la cual es dada a la mente humana. Los objetos de la experiencia son considerados ideales o fenoménicos porque la sensibilidad tiene formas apriori, en cuyos términos la materia de la experiencia es necesariamente dada a la mente. Negar la existencia de las cosas en sí mismas es negar la concepción kantiana de la sensibilidad y, por tanto, de la apariencia" (Op. cit., p. 58).

En relación con TURBAYNE, su protesta reside principalmente en que el sentido del idealismo kantiano es esencialmente distinto al del idealismo berkeleya-

no, aun cuando algunas expresiones verbales sean comunes a ambos: la idealidad del primero hace referencia a las formas subjetivas de conocimiento (op. cit., p. 55), mientras que la del segundo hace referencia a la subjetividad de la materia de las representaciones, que se reduce a su existencia mental, teniendo, para Kant, por el contrario, el valor de referirse a una realidad independiente. Pero, desde el momento que esta realidad independiente es la cosa en sí, y no los cuerpos como propusimos en nuestra tesis matizada, la posición de Kant vuelve a ser semejante a la del idealista transcendental, ya que sólo nos relacionaríamos con la cosa en sí por medio de representaciones, siendo siempre posible un escepticismo con respecto a ella y contra el que, precisamente, tenían sentido los argumentos de Berkeley. Con ello avanzamos muy poco con respecto a nuestro problema central.

La protesta de JUSTIN contra TURBAYNE, aunque parcial, es más certera, dirigiéndose esencialmente a criticar el paso 4) y 5) del argumento de éste; su opinión central es que la relación entre la tesis de Kant y el texto de Berkeley tiene sólo el valor de una semejanza verbal superficial (**Re-Relating Kant and Berkeley**, p. 51). Ello es así porque, frente a Berkeley, "Kant distingue percepciones o estados sensoriales de los objetos de la percepción" (op. cit., p. 85), "distingue la experiencia objetiva de experiencias meramente subjetivas" (op. cit., p. 87), siendo la primera invariable para observadores ordinarios. Ninguna de estas cosas podría afirmarlas un idealistas dogmático como Berkeley; pero lo que tiene principal importancia es que, cuando Kant afirma que los objetos empíricos no pueden **existir** sin referencia al sujeto o fuera de nuestra mente, no dice algo parecido a la exigencia de Berkeley de que las cosas inmediatamente percibidas son ideas que existen sólo en la mente, sino que, de hecho, "expresa doctrinas filosóficas diferentes, por lo que no puede interpretarse como proporcionando evidencia de similitud doctrinal. Berkeley defiende una forma de reduccionismo, mientras que Kant afirma la distinción -crucial para su filosofía- entre fenómenos y cosas en sí mismas" (Op. cit., p. 86). Esta distinción, que Kant califica como 'transcendental', quiere decir tanto como que "los objetos no pueden conocerse independientemente de nuestro esquema conceptual" (Op. cit., p. 88). Las dificultades de esta interpretación en relación con nuestros intereses son varias: la primera es que la interpretación dada de la idealidad transcendental en relación con los fenómenos reduce en mucho el sentido que Kant le da, pues en ningún momento apela a la necesidad de un aparato conceptual para establecerla, sino que mantiene que los fenómenos sólo poseen significado en cuanto que son definidos en relación con la sensibilidad, siendo esta definición la conflictiva en el contexto de la distinción Kant-Berkeley; por tanto, desde esta perspectiva, JUSTIN esquiva el problema. La segunda dificultad reside en que si bien nos permite dar una respuesta (ya hemos visto que no totalmente afortunada) a la cuestión del Idealismo Transcendental, la interpretación que analizamos no nos aclara nada de las tesis del Realismo Empírico, para la cual, en efecto, Kant recurre a una reducción entre cosas y representaciones empíricas, que al no estar totalmente clara en los textos de los Paralogismos, daba pie a una interpretación fuerte que

proporcionaba la base para la semejanza doctrinal de su filosofía con la de Berkeley. Por último, y como consecuencia de todo ello, la interpretación de JUSTIN no nos permite decidir acerca de la tesis clave que permitiría distinguir la filosofía Berkeleyana de toda otra filosofía, a saber, la de si para Kant las **cosas empíricas** son meras colecciones de ideas (públicas o privadas es indiferente en este caso porque cualquier decisión al respecto podría ser integrada por Berkeley) o existen independientemente de la subjetividad[12].

2c. La Tesis matizada en la KrV-A.

Todo ello creo que hace aconsejable exponer detalladamente las posiciones de Kant con respecto a si efectivamente su reduccionismo **se concreta en la tesis matizada**, que sería realmente antiberkeleyana y que proporcionaria una alternativa igualmente anticartesiana, o si, por el contrario, debemos asumir como genuina de Kant la tesis idealista fuerte. Unicamente desde nuestros resultados se podrá dar una contestación a la argumentación ofrecida por TURBAYNE y que en cierto sentido organizaba y daba coherencia a la más tradicional de KEMP SMITH.

Aunque ha pasado desapercibido para los críticos, Kant disputa, de una manera indirecta pero fácilmente reconocible, con la filosofía de Berkeley, aun cuando siempre en un contexto vinculado a la Filosofía de Descartes. En efecto, en la Primera edición de la **KrV** se describe una teoría con el nombre de 'idealismo empírico' que afirma más de lo que afirmaría un cartesiano, si bien Kant, en los **Prolegomena**, vincula a Descartes con aquella teoría (IV, p. 293). Sin embargo, si nos atenemos a la caracterización canónica del idealismo realizada en **KrV**-B, Descartes no niega la existencia de las cosas exteriores, sino que la considera indemostrable y siempre dudosa; Berkeley, por su parte, considera la existencia de las cosas exteriores 'falsa' e 'imposible' (B 274). Pues bien, en A-369 y A-491, Kant se refiere al idealismo empírico de una manera un tanto ambigua que, sin embargo, es importante; en el primero, se dice que este idealismo es una filosofía para la que "todas las representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de sus objetos", y en el segundo, más importante, se establece que "ese idealismo niega

---

12 JUSTIN reconoce que una de las tesis decisivas de Berkeley es la de que las únicas cosas reales son la mente y las ideas en ella, y que, por tanto, existe una contradicción al decir que hay objetos sensibles no-percibidos. Cf., para esto, BERKELEY, **A Treatisse...**, Sección 86, y **Principles**, Sec. 4, 18, 87. Sin embargo, JUSTIN no analiza la posible diferencia de esta tesis con la de Kant, refiriéndose exclusivamente al problema de la distinta concepción del espacio en uno y otro filósofo, aceptando que lo que existe independientemente de nosotros en el espacio son las cosas en sí mismas. Cf. su artículo **On Kant's Analysis...**, pp. 23-26.

la existencia de las cosas extensas en el espacio, o al menos encuentra dudas en torno a dicha existencia, no permitiendo en este aspecto una distinción suficientemente notoria entre 'sueño' y 'realidad'. Por lo que a los fenómenos del sentido interno se refiere, el idealismo empírico no encuentra ninguna dificultad en considerarlos como cosas reales; es más, afirma que únicamente esta experiencia interna demuestra suficientemente la existencia real de su objeto (en sí misma con toda la determinación temporal)". Kant exige que su idealismo sea distinguido de este que acabamos de exponer, ya que "garantiza la verdad empírica de los fenómenos, distinguiéndola suficientemente del sueño" (A 492) y evita el peligro de considerar la exterioridad de una manera metafísica e irreductible a la sensibilidad. Pero, ¿cuál es este idealismo empírico: el de Berkeley o el de Descartes? **Obviamente el de ambos**, pues incluye las dos posiciones que eran características de ambas filosofías en B 274, a saber: negar la existencia de las cosas exteriores o considerarla como dudosa e indemostrable. Aparte de esto, hay ulteriores fundamentos para afirmar que el idealismo empírico de **KrV**-A incluye también la filosofía de Berkeley, pues Kant, en **KrV**-B, añadió una nota al segundo de nuestros textos (A 491) en la que traducía esa cita a su nueva terminología. Efectivamente, mantiene aquí que a su idealismo transcendental en otras ocasiones le ha llamado también 'idealismo formal', "con vistas a distinguirlo del idealismo material, es decir, del idealismo común, que **pone incluso en duda, o niega**, la existencia de las cosas exteriores" (A 491, B 519. Nota). La expresión en la primera edición quedaba así: "Se cometería una injusticia con nosotros si se nos atribuyera el idealismo empírico, ... que niega la existencia de las cosas extensas en el espacio... o, al menos, encuentra dudas en torno a dicha existencia". Evidentemente, idealismo empírico e idealismo material se confunden; pero como dice B 274, el idealismo material agrupa a la vez a Berkeley y a Descartes y, por tanto, si Kant en el Primera edición está exigiendo que se le distinga del idealismo empírico, está afirmando que se le distinga **también de Berkeley**; ello requiere entender su doctrina (de forma que sea inaceptable por Berkeley) de tal manera que no niegue la existencia de las cosas exteriores y, si éste afirmaba que los cuerpos, las cosas sensibles, no existen sino en la mente y justo en tanto que son percibidas, Kant ha de querer decir algo distinto acerca de las mismas entidades (y no de las cosas en sí mismas de Descartes) si sus exigencias han de cumplirse. La tesis matizada que anteriormente expuse, permite una interpretación de la doctrina kantiana que permite diferenciarla a la vez de Berkeley y de Descartes. Lo que debemos ver es si dicha tesis ha de colocarse en pié de igualdad con la tesis fuerte (que no diferencia a Kant de Berkeley), o si, por el contrario, es más adecuada que esta última.

Pero es que, sin salirnos de **KrV**-A, podemos dar un paso más allá de lo establecido hasta ahora con la finalidad de ir asentando la supremacía filosófica de la tesis matizada, la cual sólo se constituye definitivamente en la producción ulterior a 1781. En efecto, existe en la Primera edición un texto que no ha sido tomado demasiado en cuenta por los comentaristas: se trata de A 377, donde se

produce la división del idealismo tal y como será definitiva en Kant; así, el **idealismo dogmático** se define como aquel que niega la existencia de la materia, posición realmente caracterizable como berkeleyana frente a la cartesiana, que por el hecho de que sólo duda de ella, es el Idealismo problemático, sobre todo teniendo en cuenta la interpretación kantiana de la materia como realidad existente exterior a la mente. El texto sigue:

> "De momento, no nos ocuparemos del idealismo dogmático. La Sección siguiente sobre los Silogismos dialécticos presentará el conflicto interno de la razón en torno a sus conceptos relativos a la posibilidad de lo que pertenece al conjunto de la experiencia y contribuirá a hacer desvanecer esta dificultad" (A 377).

Nadie ha tomado en serio el hecho de que Kant, en la Antinomia de la Razón Pura, haya contribuído a echar luz sobre la comprensión de sus diferencias con Berkeley[13]; pero nosotros podemos decir que, sin en la Antinomia hay algún razonamiento que contribuya a dar soporte a la tesis matizada, entonces hay realmente en ella una contestación al filósofo irlandés. En efecto, dentro de esta Sección de la **KrV**, no se mienta al idealismo dogmática de éste, pero sí se habla del idealismo empírico, y si, como hemos visto, este idealismo incluye el de Berkeley, entonces hay más que una mera posiblidad de encontrar algo sustancioso para la cuestión que estudiamos dentro de la argumentación que se ofrezca contra el idealismo empírico. A 491 es el texto donde se nos ofrecen tales argumentos.

Naturalmente que aquí, como en otros textos, hay pasajes a los que podría aferrarse la interpretación expuesta en nuestra tesis fuerte (que hacía de Kant un filósofo berkeleyano), pero para ellos puede valer una propuesta de interpretación ya aludida anteriormente, a saber: la de que están destinados a establecer la definición de la idealidad transcendental de los fenómenos y, en ningún caso, a proporcionar la clave de la consideración empírica de los mismos. Como dedicaré un capítulo a este asunto, remito a él al lector, si bien mi argumentación no estará cerrada hasta que dicho tema sea desarrollado y hasta que mostremos que, en ningún caso, es contradictorio con la doctrina del realismo empírico. Pero fuera de estos textos hay otros donde se intenta criticar a Descartes por medio del reduccionismo de las propiedades de las cosas sensibles a las representaciones que tenemos de ellas[14], al

---

[13] Cf. M.D. WILSON, **Kant and The Dogmatic...**, p. 460. Nota 6.

[14] "Nuestro idealismo transcendental permite, en cambio, que los objetos de la intuición externa sean reales tal como son intuídos en el espacio..., a la vez que ese mismo espacio y todos los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino meras representaciones, y no pueden existir fuera de nuestra capacidad de representar. (Gemüt) (A 491-2).

mismo tiempo que así se intenta garantizar la diferencia entre la verdad empírica y el sueño o la ilusión. (A 492). Como es sabido, todas las referencias de Kant a Berkeley incluyen la acusación de que, desde la filosofía del segundo, no hay posibilidad de distinguir ambas cosas (Cf. **Prolegomena**, § 13 y Apéndice, y **Reflexión** 5652). La línea de argumentación que sigue Kant es la que luego utilizará en la Nota Adicional a la Estética en **KrV**-B, a saber, que el espacio y el tiempo proporcionan criterios o condiciones necesarias para el reconocimiento de la objetividad sensible. Sin embargo, las alusiones anti-berkeleyanas no se acaban aquí, pues inmediatamente Kant vuelve a proponer algunas tesis acerca de la existencia de las cosas externas, que es, esencialmente, en lo que está interesado nuestro estudio. Así, Kant sustituye las expresiones anteriores de que los fenómenos no existen fuera de nuestra capacidad de representar por otras como las siguientes:

> **"Los objetos empíricos no se nos dan nunca, pues, en sí mismos, sino sólo en la experiencia; no existen fuera de ésta"**. (A 492-493).
>
> "En efecto, incluso si se dieran cosas en sí mismas, ...no serían nada para mí, es decir, no serían objetos sino en la medida en que estuvieran contenidas en **la serie del regreso empírico"** (A 496).

El sentido general de estos textos, dentro del capítulo donde se insertan, es, naturalmente, el de destacar que en el campo de la experiencia posible nunca nos es dado alcanzar lo incondicionado y que, por lo tanto, toda proposición referente a este último está condenada a ver cómo enfrente de ella se levanta su contraria, sin que exista la posibilidad de establecer criterios de verdad para decidir entre ambas. Pero en el desarrollo de este argumento se encierra un sentido secundario que permite extraer conclusiones contrarias a Berkeley y que apoyan la tesis moderada. Este sentido es el que hace de la existencia de los fenómenos algo que es definido en virtud de la experiencia posible, y no en virtud de la percepción actual y efectiva. Esta tesis no podría aceptarla Berkeley, para quien no hay ningún sentido -como ya vimos en los textos que mencionaba TURBAYNE- en una noción de existencia que no reduzca lo existente a algo que **esté siendo percibido ahora**. Kant, por el contrario, mantiene que se puede hablar con pleno sentido de cosas existentes no percibidas y cuya existencia podría darse en una posible experiencia, **aunque sólo pueden ser dadas por medio de alguna percepción**. Pero no nos asiste ningún derecho a afirmar que los objetos empíricos no hayan empezado a existir hasta el momento de percibirse, sino que todo lo que decimos es que su existencia ha sido conocida. Sin embargo, esta noción de existencia de cosas empíricas no percibidas compromete realmente a afirmar la posibilidad de que dicha existencia podría conocerse en el caso de que nuestra experiencia pudiera recorrer la totalidad de los fenómenos y de que, por tanto, nuestras percepciones nos dieran cuenta de la totalidad de lo real. Así dice Kant: "La posibilidad de que haya habitantes en la luna debe admitirse, aunque nadie los haya percibido jamás. Admitirlo sólo significa que podríamos

encontrar tales habitantes en el posible avance de la experiencia" (A 493). En otro pasaje afirma que "da lo mismo que diga que puedo llevar mi progreso empírico en el espacio hasta encontrar estrellas cien veces más elejadas de las más remotas que ahora veo, o que diga que esas estrellas **existen** tal vez en el espacio cósmico, aunque nadie las haya percibido, ni las vaya a percibir" (A 496).

De estos textos se extrae la siguiente doctrina: nuestra noción de existencia empírica no es equivalente a nuestra noción de lo que se percibe efectivamente ahora, sino a la de poder ser percibido en la serie total de nuestra experiencia posible. Existencia, por tanto, es poder darse por medio de percepciones, pero no el simple hecho de ser percibido. Cuando Kant habla de 'estrellas posibles cien veces más alejadas de las que ahora vemos', quiere decir que existen en sí mismas como realidades empíricas, como fenómenos, que podrían darse a nuestra subjetividad si hubiera una relación entre ellas y nuestra sensibilidad, no que existirían únicamente cuando las percibiéramos; esto, sin embargo, es lo que diría Berkeley. Esta doctrina, por tanto, supone que lo que existe independientemente de nuestra subjetividad no es la cosa en sí desconocida, pues ésta no se nos daría aun cuando nuestra experiencia fuera toda la posible, sino sencillamente cuerpos que aún no son conocidos. Esta es la posición que encarnaba nuestra tesis matizada. Soy consciente, no obstante, de que esta tesis sólo puede ser plenamente aceptada si se logra demostrar que son los cuerpos empíricos, y no las cosas en sí, lo que nos afecta, pues entonces 'existencia empírica' puede venir definida como la posibilidad de ser afectados por cuerpos aún no presentes a nuestra sensibilidad. Esta tesis, que hace de la afección una función de las cosas empíricas o cuerpos, merece una atención mucho más intensa, para lo que dedicaremos un parágrafo en el próximo capítulo. Por el momento sirva para confirmarla el siguiente texto:

> "Si el mundo fuera un conjunto de cosas en sí mismas, sería imposible demostrar la existencia de una cosa exterior... En nuestra teoría aquéllo que aparece como cuerpo existe realmente y es la **causa de nuestras representaciones**" (**Reflexión** 5652 a).

Como vamos a ver inmediatamente, todas estas tesis no tienen una total confirmación en los **Prolegomena**. Pero antes de entrar en su análisis, debemos hacer un pequeño recuento: Kant, en la Primera edición de la **KrV**, da bases suficientes, tanto en los Paralogismos como en la Antinomia, para diferenciar su idealismo de la filosofía de Berkeley y de la de Descartes, siendo una expresión genuina de su posición nuestra 'tesis matizada' a saber la de que existe reducción cualitativa entre representaciones y objetos, pero no reducción existencial. La tesis fuerte, como hemos visto, es un intento desafortunado de exponer su doctrina de la idealidad transcendental del fenómeno al confundir la dependencia del fenómeno respecto del sujeto cognoscente en aquellos aspectos necesarios para reconocerlo como tal, con una dependencia existencial semejante a la existente entre el sujeto y sus representaciones.

2d. La Tesis matizada en Prolegomena.

Nuestras esperanzas de encontrarnos con una posición perfectamente clara respecto a nuestro problema en los **Prolegomena**, desafortunadamente no se cumplen; hay a veces expresiones que reflejan cierta impotencia para dominar el tema[15] y, a decir por los resultados, así debía ser en realidad. Pero, desde luego, Kant ha avanzado en la conciencia de cuál es el punto central de su enfrentamiento a Berkeley; éste no es otro que afirmar resueltamente que la reducción cualitativa de las cosas empíricas a las percepciones que de ellas tenemos, no implica **reducir la existencia de las primeras a la de las segundas**. Esta doctrina aparece ahora en un lugar central de la Segunda y Tercera observación al § 13. Incluso Kant parece aceptar que alguna de las expresiones de su **KrV** no respeta esta distinción[16], pero niega rotundamente que el espíritu de ellas sea idealista[17]. En efecto,

> "el idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que los pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición serán sólo representaciones en los seres pensantes, a las que, de hecho, no corresponde objeto alguno exterior" (IV, pp. 288-289).

En contra de esta teoría, Kant quiere reducir las propiedades de los objetos empíricos, ya sean primarias o secundarias, a representaciones dadas en la percepción, "sin perjuicio de la existencia real de las cosas exteriores -der wirklichen Existenz äuBerer Dinge-" (IV, p. 289). Al hacer de todas las propiedades de los objetos empíricos algo dado a la sensibilidad, no es suprimida por eso "la existencia de las cosas que aparecen, como en el verdadero idealismo, sino que sólo se indica que, por medio de los sentidos, no podemos conocer cómo son en sí mismas" (IV, p. 289). Al negar, por tanto, la reducción existencial de las cosas a representaciones, Kant estaba conciliando su crítica a Descartes con la de Berkeley. Pero sí y sólo si las 'cosas externas' no son 'las cosas en sí' transcendentales de Descartes. Este es el punto que aún no tiene claro Kant.

Kant afirma rotundamente la necesidad de la reducción cualitativa de las propiedades de los fenómenos a cualidades que pueden ser dadas por medio de

15 "Quisiera saber cómo deberían hacerse mis afirmaciones a fin de que no contuvieran una tesis idealista" (IV, p. 289).

16 Kant cita el siguiente texto de la **KrV**: "Todos los cuerpos juntos en el espacio no pueden ser tenidos por otra cosa más que por meras representaciones en nosotros, y no existen de ninguna otra manera más que en nuestro pensamiento", y se pregunta en relación con él: "No es éste, pues, el idealismo manifiesto?" (IV, p. 289). Kant no lo niega.

17 Kant achaca a sus críticos que no le juzguen por el espíritu de sus denominaciones, sino sólo por su letra (Cf. IV, p. 293).

percepciones (no se olvide que una percepción en el sentido intensionalmente fuerte es conciencia de intuición empírica y, por tanto, incluye términos espaciales y cualidades sensibles), pues cualquier tipo de explicación distinta llevaría a un 'sin-sentido', ya que obligaría a hacer de la cualidad sensible percibida únicamente un efecto subjetivo de una cualidad real en la cosa, con el consiguiente desconocimiento de ésta y el escepticismo de la correspondencia entre una y otra, siendo la otra posibilidad afirmar que las cualidades percibidas son de alguna manera semejantes a las cualidades de las cosas, lo cual es falso, ya que, por ejemplo, el color 'rojo' que percibimos cuando vemos un trozo de cinabrio, no es semejante a la propiedad que tiene este cuerpo, sino que es su cualidad[18]. Pero, igualmente, Kant afirma rotundamente su diferencia del idealismo de Berkeley:

> "Esto que yo llamo 'mi idealismo', no se refiere a la existencia de las cosas (cuya duda constituye el idealismo en su significado heredado), puesto que dudar de ella no se me ha ocurrido nunca, sino que he indicado sólamente que las representaciones sensibles de las cosas, a las que pertenecen, ante todo, el espacio y el tiempo y consiguientemente todos los fenómenos en general, **no son cosas en sí mismas ni determinaciones pertenecientes a éstas, sino meras formas de representar**" (IV, p. 294).

La cuestión decisiva que se nos plantea ahora es que parece que Kant defienda que lo que existe independientemente de la subjetividad es la cosa en sí misma, y no la cosa empírica o cuerpo. En este caso, estaría estableciendo de nuevo la tesis cartesiana de una exterioridad transcendental. Al menos podemos decir que hay en los **Prolegomena textos para apoyar ambas tesis.** Para la primera, podía valer este pasaje:

> "En contra del idealismo, yo digo que nos son dadas cosas como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que en sí puedan ser, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros en tanto que afectan nuestros sentidos" (IV, p. 289).

Según este texto, parece que la tesis de Kant es que las cosas existentes fuera de nuestra subjetividad son las cosas en sí mismas, pero los objetos empíricos, sus fenómenos, no son sino representaciones que producen en nuestra sensibilidad; dado que 'exterioridad' hace referencia únicamente a estos fenómenos, las cosas empíricas

---

18 A la afirmación de que la sensación de 'rojo' tiene semejanza con la propiedad del cinabrio que despierta en mí esa sensación, no puedo atribuir sentido alguno" (IV, p. 290).

exteriores, los cuerpos, no son sino representaciones, y existen solamente en cuanto que las cosas en sí mismas nos afectan. Si hemos de ser fieles al espíritu de Kant, debemos valorar los textos que apoyan esta interpretación como testimonios de aquellas influencias involuntarias que una larga tradición en el uso de los términos impone. Tenemos derecho a mantener esta interpretación porque, junto a la expresión anteriormente citada, existe esta otra que da pié a afirmar que lo que existe independiente de la subjetividad no son las cosas en sí mismas (que pueden existir sin ningún tipo de relación con ella), sino los cuerpos en cuanto objetos empíricos en el espacio:

> "Confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, es decir, cosas, las cuales conocemos por las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra subjetividad, aunque lo que en sí mismas puedan sernos es completamente desconocido, y a las que damos la denominación de 'cuerpos', significando dicho término el fenómeno de algo desconocido en sí mismo, pero no por ello menos real". (IV, p. 289).

Según este texto, los cuerpos existen independientemente de la subjetividad, y son los que nos afectan; sin embargo, la referencia a la cosa en sí en el último juega aquí un papel distinto al que jugaba en el texto anterior, pues tiene una utilidad exclusivamente limitada de las preguntas significativas que se puedan hacer en relación a dicho cuerpo, excluyendo aquéllas cuya contestación no implica, de entrada, ninguna relación con la sensibilidad. Es obvio que sólo esta segunda posibilidad permite diferenciar plenamente a Kant de Berkeley, pues proporciona una base decisiva para afirmar como verdadera la doctrina que expone la tesis matizada. Esta aparece perfectamente expuesta en el siguiente texto: "Todas las propiedades que completan la intuición de un cuerpo pertenecen meramente a su fenómeno; entonces, **la existencia de la cosa que aparece no es suprimida"** (IV, p. 289). Lo que ahora debemos discutir es si, efectivamente, esta segunda posibilidad es mantenida en la producción ulterior de Kant. Esto es lo que vamos a hacer inmediatamente.

§3.- LA TESIS 'MATIZADA' EN LA PRODUCCION ULTERIOR A LOS PROLEGOMENA.

Como hemos dicho anteriormente, la tesis 'matizada' puede resumirse en los siguientes puntos:

1) la noción de 'exterior' no hace referencia a algo que nunca puede estar en relación con nuestra subjetividad (sentido cartesiano del término), sino que es una figura de conciencia objetiva de la que poseemos las condiciones necesarias, a saber, la posibilidad de explicitar relaciones espaciales entre ciertas representaciones

cualitativamente diferenciadas. Por tanto, cuando se habla de objetos exteriores se habla de cuerpos y no de cosas en sí.

2) cuando somos conscientes de intuición empírica, somos inmediatamente conscientes de que conocemos una realidad exterior.

3) la noción 'realidad exterior' pierde todo sentido concreto cuando no podemos dar cuenta de ella desde una conciencia de cualidades sensibles ordenadas espacialmente y, por tanto, sus cualidades pueden reducirse a lo que dicen las representaciones que tenemos de ellas.

4) el conocimiento de una realidad exterior, en este sentido, es inmediato, queriendo ello decir que los términos espaciales son en sí mismos intuiciones y que la cualidad de nuestras representaciones no es considerada como efecto de propiedades desconocidas del objeto exterior, sino que dicen o muestran cómo es éste.

5) en el conocimiento de la realidad exterior sensible realizado por medio de percepciones, no se produce la existencia del objeto sensible exterior en cuanto fenómeno, sino que ésta se nos da o es conocida en el acto de la intuición y, por lo tanto, se supone que existía previamente a dicho acto. Sólo así tiene sentido la noción de 'receptividad' y la de 'afección', ya que ambas suponen la existencia independiente de la cosa respecto de la subjetividad.

Precisamente esta quinta proposición es la que Kant no ha establecido con plena claridad ni en los Paralogismos ni en los **Prolegomena.** Sin embargo, sólo a partir de su inclusión puede llevarse a cabo "una apreciación filosófica de la naturaleza del conocimiento sensible" (IV, p. 209), según la cual éste tiene que ser reducido, en cuanto a sus datos, a un modo de representación o figura de conciencia con condiciones necesarias (apriori) de su verdad, y no al conocimiento de una realidad más allá de toda representación que nunca nos ofrecería garantías de verdad, pero en el que la existencia de sus objetos no es puesta por las representaciones, sino que, siendo previa a ellas, las hace posibles.

La quinta proposición de esta tesis se defiende, con posterioridad a la publicación de los **Prolegomena** por medio de la tesis de que el sentido externo es originario y previo al sentido interno siendo así que la consciencia intuitiva de cosas es previa a la consciencia intuitiva de representaciones. La virtualidad de esta tesis contra Berkeley es clara. En efecto, un berkeleyano debe decir que lo que llamamos cosas externas, lo que los filósofos gustan de llamar materia, no son más que representaciones conjuntadas de determinada manera, y que por lo tanto de lo que únicamente tenemos consciencia inmediata es de nuestras representaciones, llegando a representarnos algo como exterior en virtud de nuestra reflexión sobre aquellas. Kant niega esta tesis oponiéndole la de que sólo podemos tener representaciones internas si hay previamente una relación originaria con algo distinto de la subjetividad por medio del sentido externo, y sólo mediante la reflexión sobre esas representaciones producidas por el sentido externo llegamos a un tipo de consciencia

caracterizado por ser "consciencia de representaciones únicamente"; dado que las representaciones del primero dan inmediatamente consciencia de exterioridad, este tipo de consciencia se supone previo a toda reflexión sobre nuestras propias representaciones y de ninguna manera un producto de aquella. Esta tesis es resumida por Kant en dos asertos: que las cosas se nos dan por un sentido, no por una imaginación, y que el tiempo como forma de aprehender nuestras representaciones (y con ello cualquier ordenación concreta que pueda hacerse de las mismas) supone los datos proporcionados por el sentido externo y por tanto, por nuestra consciencia de cosas externas.

El primer aserto, según el cual las cosas se nos dan por un sentido y no por una imaginación va ocupando poco a poco más fuerza en la producción kantiana, desde la primera edición de la **KrV**, hasta las reflexiones de los años 90. Como se puede suponer, su aparición en los Paralogismos no es totalmente decisiva para la argumentación de Kant, pues mantiene que el objeto real determina nuestro sentido dando un elemento material o real a la representación que indica la realidad de algo en el espacio (A 373). Esta cualidad real en la percepción, dice, "no puede invertarla ninguna imaginación con independencia de esta percepción" (A 374); pero difícilmente se puede decir más de esta posición en la **KrVA**, aunque naturalmente se puede suponer que lo que se quiere decir es que hay siempre una distinción originaria que puede hacerse explícita entre una intuición empírica y las posibles representaciones de cosas exteriores que son sólo imaginaciones nuestras. Desafortunadamente, en la **KrVB** no es posible obtener muchas más noticias acerca de esta cuestión. Probablemente sea el siguiente el único texto donde se vuelve a mencionar la tesis, aunque desde luego ahora deja traslucir su sentido mucho más claramente:

> "Esta consciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la consciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, por tanto, una experiencia y no una invención, es un sentido y no una imaginación. Pues el sentido externo es ya en sí mismo relación de la intuición con algo real fuera de mí y su realidad descansa únicamente, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación, en **que el sentido se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna como condición de posibilidad de esta última"** (B/BXL, nota).

Se ha estudiado esta nota como siendo una misma cosa con la refutación del idealismo cartesiano llevado a cabo por Kant en la segunda edición de la **KrV** y sin embargo es algo esencialmente distinto; en efecto, mientras que la refutación del idealismo intenta asegurar que la experiencia interna sólo es posible por medio de la experiencia externa, la nota dice, sobre todo, que el sentido externo es condición de posibilidad del sentido interno y por tanto de la propia consciencia de representaciones en cuanto tales. La función de esta proposición en la lucha contra el idealismo es

que hace imposible derivar la noción de exterioridad desde un análisis de las representaciones internas dado que la consciencia se constituye básicamente como consciencia de exterioridad, y que por tanto, la expresión 'existencia en nosotros' sólo tiene sentido si se presupone un sentido para 'existencia independiente de nosotros'. El hecho de que el texto que venimos analizando fuera una nota a la segunda edición de la **KrV** nos indica que Kant inició esa línea de argumentación con posterioridad a 1787 y que por tanto si ha de ser desarrollada, hemos de dirigirnos a las últimas reflexiones que nos han quedado de él.

Desde lo dicho, es fácil comprender que se hallen en las **Reflexiones** de la última época expresiones importantes que permiten privar de un sentido real tesis que parecían verdaderamente mantenidas por Kant en **KrV**-A. Así, por ejemplo, mantiene ahora: "Yo no puedo decir que el espacio o la relación espacial estén en mí" (**Reflexión** 5654), o que "únicamente en relación con el tiempo somos afectados por representaciones y no por cosas externas" (**Reflexión**, 6312), expresiones que se oponen a aquéllas que en los Paralogismos afirmaban que el espacio con todos sus fenómenos estaba en nosotros y que éstos se reducían a tipos de representaciones. Pero más positivamente, se encuentran pasajes que sirven de base a la tesis de que el sentido externo es previo al interno y, por tanto, condición de posibilidad del tiempo y de la conciencia de algo como siendo únicamente un representación. Así, los siguientes textos:

> "El sentido externo tiene, por consiguiente, realidad, puesto que sin él no es posible el sentido interno" (**Reflexión** 6311).
>
> "En la forma en que somos afectados está el fundamento de la construcción del tiempo como forma de representación de nuestros estados internos, por lo que siempre debe ser dado algo distinto y no perteneciente a esta situación interna, algo exterior, en lo que está el fundamento de la construcción del tiempo" (**Reflexión** 6312).

Quede constancia, por tanto, de que la nota al Prólogo de la Segunda edición se desarrolla de una manera interesante en las últimas de las **Reflexiones** de Kant, y que tienen la finalidad de ir matizando las expresiones que, muy a pesar de Kant, le hacían estar próximo a la filosofía de Berkeley. Lo que, en cualquier caso, debemos preguntarnos ahora es en qué se basa Kant para afirmar que las representaciones que nos proporciona el sentido externo son en sí mismas irreductibles a toda conciencia de representaciones internas, de tal manera que cualquier intento de reducción entre ellas queda imposibilitado y de forma que las primeras lleven consigo la consciencia de conocer algo independiente de nuestra propia subjetividad y de la capacidad de representar.

En principio, sabemos que la exterioridad representada por medio de la intuición empírica es un tipo inmediato de conciencia, porque el reconocimiento de

los términos espaciales es en sí mismo intuitivo y porque las cualidades que nos son dadas son las de la cosa empírica, y no los efectos de las propiedades de ésta considerada como causa[19]. Desde esta definición básica, podemos desarrollar los ulteriores detalles que permiten proporcionar puntos de apoyo para la tesis matizada. En efecto, este tipo de representación es irreductible a la conciencia de representaciones internas, es decir, a la conciencia de algo que sólo existe en la capacidad de representar y ello esencialmente porque, entre las condiciones que la posibilitan, no está incluída la conciencia de sucesión temporal. Esto es lo que significa la apelación que Kant hacía en los Paralogismos y en la Nota al Prólogo de la Segunda edición, al hecho de que el sentido externo no sea una imaginación [20]. En efecto, si como propone el idealista dogmático, lo que llamamos 'cosas externas' no son sino agrupaciones de representaciones que sólo existen en nosotros, entonces, ello implicaría la posibilidad de dar cuenta de la sucesión temporal en que tal agrupación de percepciones tiene lugar; pero, para Kant, dichas representaciones temporales no se dan en la representación externa y, lo que es más, **el espacio,** como representación intuitiva de una región dada, no puede construirse en el tiempo sucesivo de la subjetividad. Por tanto, si la conciencia de sucesión en el tiempo es obligada para nuestra comprensión de lo que existe sólo en la subjetividad, la conciencia de algo que no implica ni lleva consigo representaciones temporales internas (exterioridad), no implica la idea de una existencia interna a la propia subjetividad. Por todo ello, no hay posibilidad de tomar o considerar lo existente en nuestra capacidad de representar por lo que existe fuera de nuestra capacidad de representar o a la inversa, porque su condición necesaria, espacio y tiempo para cada uno de ambos tipos de existencia, son intuitivamente cognoscibles y por tanto irreductibles. Esto tiene su importancia en relación con una cuestión decisiva: la de la acusación de Kant a Berkeley de no poder ofrecer un criterio necesario de verdad empírica. La cuestión es simple: si efectivamente no hubiera una piedra de toque para distinguir lo que existe como mera representación de lo que existe independientemente de nuestra capacidad de representar, entonces no habría posibilidad de diferenciar las cosas imaginadas o soñadas de las cosas realmente conocidas como existentes y, dado que esta diferenciación parece estar en la base de la expresión 'verdad empírica', la imposibilidad de llevar a cabo aquella distinción haría esta verdad un sin-sentido, una vez eliminada toda oportunidad de dárselo a la noción

19 Cf. "El Gemüt debe ser consciente de una representación de los sentidos externos de una manera inmediata, esto es, no por una conclusión desde la representación como efecto a algo distinta de ella como causa, la cual valdría sólo hipotéticamente" **Ref. 5654.**

20 Esta misma apelación se vuelve a repetir en **Ref. 5654:** "Si no hubiera ningún objeto externo de los sentidos, por consiguiente, ningún sentido, sino sólo Imaginación, sería al menos posible ser conscientes de una espontaneidad".

contraria de 'falsedad empírica'. Dado que estas distinciones son efectivas y reales en nuestra experiencia, debe haber posibilidad de dar cuenta de las condiciones de su empleo.

El hecho de que la intuición externa se produzca de tal manera que no lleve consigo conciencia de su aprehensión a través de un proceso temporal, implica otro detalle característico de la misma que se halla ausente cuando únicamente nos relacionamos con nuestras propias representaciones, a saber, la conciencia de ser determinado por algo que escapa a toda acción de la espontaneidad de la conciencia. El siguiente texto nos expone esta idea:

> "La intuición de una cosa exterior a mí, presupone la conciencia de una determinabilidad de mi sujeto en relación a la cual yo no soy lo determinante, y que, por tanto, no pertenece a la espontaneidad, porque lo determinante no está en mí. De hecho, yo no puedo pensar ningún espacio como estando en mí. Por consiguiente, la posibilidad de representar una cosa en el espacio está fundamentada sobre la conciencia de **la determinación por parte de otra cosa, lo que no significa nada distinto de mi originaria pasividad...** Recibir una representación de algo como exterior sin ser originariamente pasivo, es de hecho imposible. A través del espacio, la representación de un objeto como exterior a mí recibe realidad en la intuición, y a la inversa, el concepto de existencia de algo fuera de mí da realidad al concepto de espacio... Este concepto de relación es una mera pasividad en un estado de representación. Dicha relación, sin embargo, no es una conclusión respecto de la causa no percibida por nosotros de la existencia de la representación, sino que es una percepción inmediata. Esto, sin embargo, tiene que demostrarse. Cuando nosotros somos afectados por nosotros mismos, aún sin observar una espontaneidad, será preciso encontrar también la forma 'tiempo' en nuestra intuición, y no nos podremos representar ningún espacio (por tanto, una existencia fuera de nosotros)". (**Reflexión** 5653).

La idea básica de este texto es, a mi modo de ver, que, si no suponemos la representación de una realidad exterior e independiente de nosotros de una manera originaria e íntimamente vinculada al hecho de la existencia de representaciones espaciales, **no habría posibilidad de producirla o explicarla.** Esto quiere decir dos cosas íntimamente vinculadas: la primera, que las expresiones espaciales no pueden representarse con su contenido como haciendo referencia únicamente a lo que existe en la capacidad de representar, esto es, las regiones espaciales no pueden representarse como lugares en mi capacidad de representar; la segunda, que las representaciones espaciales, en tanto que obtienen significado en relación con nuestro cuerpo, ya implican originariamente la existencia de algo distinto de él en general que podría hacerse efectivo en cada una de las regiones espaciales. Esta noción de

independencia de existencia implícita en la relación espacial es lo que permite que, cuando una intuición exterior se hace efectiva, lleve consigo conciencia de pasividad y de receptividad, y todo ello de una manera inmediata, dado que las partes constitutivas de la representación son intuitivas.

Todo esto permite una ligera inflexión en la doctrina kantiana, que hace más explícita la verdad de la tesis que venimos defendiendo. Ahora se nos dice que, de no existir cosas distintas de la subjetividad que puedan afectarla, no sería posible la propia representación del espacio, ni la conciencia de cosas exteriores. Esto es bastante distinto en la letra a los pasajes de los Paralogismos, que permitían proponer la tesis fuerte como kantiana, ya que de ésta parecía desprenderse que los objetos exteriores eran dados en la intuición externa como modos de representar y que no existían independientemente de la conciencia, mientras que ahora, conforme a la tesis 'matizada', se nos dice que sólo la existencia de las cosas distintas de nosotros hace posible la realidad de la intuición del espacio y, por tanto, la conciencia de objetos como exteriores. Lo esencialmente nuevo ahora depende de un planteamiento antiguo en Kant, como es la afirmación de que, si no se puede incluir la conciencia de receptividad, no hay posibilidad de incluir conciencia de cosas exteriores existentes. Si la existencia de los fenómenos fuera reducida a existencia en nuestra conciencia, aquella dimensión de receptividad sería irrepresentable. Lo que venimos diciendo puede verificarse en el siguiente texto:

> "La anterior prueba quiere decir esto: si no hubiera objetos exteriores y un sentido externo, es decir, la capacidad de ser conscientes de algo como exterior a nosotros de una forma inmediata (sin razonamientos) y de ser conscientes de la relación (de receptividad), no sería posible la representación de cosas exteriores pertenecientes a la intuición, ni el mismo espacio" (**Reflexión** 5654).

Esta afirmación no hace del espacio una representación de origen empírico, pues, como vimos en el capítulo segundo, tener conciencia de ella no implica la existencia efectiva de algo concreto exterior al sujeto, pero, como también vimos, muestra su sentido en cuanto representación de las posibles relaciones de algo distinto a un posible sujeto que percibe, en cuanto que puede ser afectado por ello.

El realismo empírico, que está interesado exclusivamente en establecer una valoración de la concepción que tenemos de la existencia de las cosas empíricas y de sus cualidades, mantiene que la dependencia de la subjetividad que la tesis de la idealidad transcendental del fenómeno establece con respecto a éste, no puede interpretarse de tal manera que implique una reducción existencial de **las cosas empíricas** (y no hacemos aquí ninguna mención de la 'cosa en sí') a meras representaciones, aun cuando una reducción cualitativa de las propiedades sensibles de las cosas a lo que de ellas podemos conocer por percepciones, no sólo es permitida sino que es obligada. Por ello, esta teoría se opone, al mismo tiempo, al

idealismo de Berkeley y al idealismo de Descartes; de ahí que el idealismo transcendental, que defiende que las dos condiciones necesarias del conocimiento de la realidad -cualidades y términos espaciales- se comprenden como tales desde la consideración del sujeto como sujeto sensible, que es perfectamente coherente con aquélla, sea claramente diferenciable del idealismo escéptico y del dogmático. No obstante, sólo podremos apreciar de una manera totalmente ordenada esta teoría, cuando expongamos las doctrinas con las que guarda unas relaciones de interdependencia y que, a lo largo de este capítulo, he ido adelantando: la doctrina de que existe una cosa en sí en su sentido empírico, la de la idealidad transcendental del fenómeno, la de la afección y la de la prioridad del sentido externo sobre el interno, que aquí no hemos hecho sino apuntar. Los siguientes capítulos están dedicados a desarrollar estas doctrinas. Lo que vamos a ver inmediatamente es que lo que existe como exterior a nosotros y a lo que corresponden nuestras representaciones no son las cosas en sí transcendentales, sino las cosas en sí empíricas, la realidad empírica, el fenómeno independiente existencialmente de nuestra conciencia.

CAPITULO IV.

LA DEFINICION TRANSCENDENTAL DE LA REALIDAD SENSIBLE Y OTROS SENTIDOS DE 'REALIDAD' Y 'OBJETIVIDAD'

§ 1.- INTRODUCCION

Este capítulo quiere exponer la vinculación rigurosa de las doctrinas examinadas en los capítulos anteriores, con los textos kantianos donde se describe el sentido de nociones tales como 'fenómeno' (Erscheinung), 'cosa en sí' (Dinge an sich), Noumeno, Phaenomena, etc., etc. El hecho de exponer esta problemática después de haber desarrollado el capítulo destinado a establecer la teoría kantiana de la Realidad Empírica obedece a la firme voluntad de mantener que sea cual sea la vinculación de esta última noción con la serie aludida en líneas arriba, nunca podrá alterar la conclusión establecida en el capítulo anterior, a saber, la de que la realidad empírica **existe** como tal realidad empírica, de una manera independiente de la consciencia efectiva que la conoce por medio de la intuición empírica. En este sentido los capítulos anteriores tienen el valor de mostrar lo **que no puede implicar** la consideración transcendental de esa realidad en cuanto fenómeno (Erscheinung) que ahora vamos a desarrollar. En ningún caso, por tanto, se podrá concluir a continuación, que el fenómeno, transcendentalmente considerado (tal y como lo hace la teoría del Idealismo Transcendental) existe sólo en nuestra capacidad de representar, ni que sus características sean distintas a aquellas que conocemos por medio de las percepciones. Limitar de entrada de esta forma la teoría del Idealismo Transcendental tiene una importante virtualidad crítica sobre algunas concepciones, que considero equivocadas, acerca de la distinción entre 'cosa en sí' y 'fenómeno'.

Recientes estudiosos de Kant han establecido muy acertadamente, en contra de algunas consideraciones tradicionales, que no se puede hablar de la dualidad 'fenómeno-cosa en sí' sin cualificar ambos términos según la ulterior consideración

de 'transcendental' o 'empírico'. Dicha distinción es fundamental, pues permite tener la clave para diferenciar rigurosamente entre el idealismo de Kant y los restantes idealismos. Descartes, por ejemplo, mantendría que nosotros estamos en relación con cosas en si transcendentalmente consideradas, pero que sólo conocemos fenómenos empíricos; Berkeley afirmaría que sólo conocemos fenómenos y que no estamos en relación con ninguna cosa transcendental. Kant, por su parte, establece que no conocemos fenómenos empíricos, sino cosas en sí empíricas, y que no estamos relacionados con cosas en sí transcendentalmente consideradas, sino únicamente con fenómenos transcendentales. Esta es una tesis que creo verdadera (en el fondo es una traducción de la tesis matizada del capítulo anterior en términos de Fenómeno y Cosa en sí) y que debemos demostrar, investigando la relación entre estos cuatro términos, de tal manera que no vayamos en contra de la consideración filosófica del conocimiento sensible que acabamos de establecer en el capítulo anterior. PRAUSS y BIRD, que han tratado recientemente este problema no cumplen esta condición, por lo que deseo exponer detenidamente sus posiciones que a pesar de todo han significado un verdadero avance sobre los puntos de vista tradicionales acerca de esta cuestión. La dirección de sus investigaciones tiene muchos puntos de contacto en cuanto que ambos parten del punto de vista tradicional, encarnado en sus respectivos países por ADICKES y PRICHARD. Comenzaré analizando la obra de PRAUSS porque, a mi parecer, aunque arroja luz sobre la noción de cosa en sí, no disuelve los planteamientos fenomenalistas que hemos venido criticando, contra los que, sin embargo, BIRD propone sugestivos argumentos.

El punto de partida del planteamiento crítico de PRAUSS consiste en mantener que es preciso negar todo valor ontológico-metafísico a la cosa en sí, haciendo ver que Kant nunca la consideró como una hipotética entidad metafísica (**Kant und die Dinge...**, p. 28), lo que, como se recordará, es una separación radical de los puntos de vista de ADICKES, según el cual el postulado de esa entidad metafísica era una necesidad de la teoría kantiana, si quería dar valor real al conocimiento de fenómenos, en cuanto que estos en sí mismos no tenían realidad absoluta. Frente a esta versión, PRAUSS considera que la noción de 'cosa en sí' no constituye un problema filosófico más que en los textos donde Kant añade a la expresión 'Dinge an sich' el adjetivo 'betrachtet'; sin esta determinación, aquélla expresión es equivalente a la noción de 'Sache', 'Gegenstand', 'Objekt'. Este apunte es muy importante para nosotros, pues quiere decir que hay en Kant una noción común de 'cosa en sí' como objeto empírico, lo que es obvio por algunos textos donde se habla de la 'rosa' como cosa en sí en un sentido de objeto común (Op. cit., p. 33).

El problema, entonces, consiste en hacer ver cuál es la naturaleza de la 'cosa considerada en sí', qué tipo de problemas filosóficos crea, y cómo debemos valorar la 'cosa en sí' en su sentido común en relación con el conocimiento empírico y con la definición de realidad empírica. En cuanto al primer punto, la posición de PRAUSS es que la noción de 'cosa considerada en sí' es idéntica a la noción de 'noúmeno' y a la de 'objeto transcendental', haciendo referencia a una cosa exclusivamente

significativa para el pensamiento (op. cit., p. 208). Antes de entrar en su significado, hemos de decir que este presupuesto es suficiente para denunciar que todas las teorías que afirmaban la afección de la cosa en sí respecto de nuestra sensibilidad carecen de sentido. Para PRAUSS, estas teorías no han comprendido la lógica de los términos, ya que ninguna afección real puede seguirse desde el pensamiento de la cosa en sí; con ello también se evita la necesidad de proponer la existencia de un sujeto en sí que recibe dicha afección. Sólo hay, por tanto, una afección (no una doble como mantenía ADICKES) y es la de la cosa empírica, actuando causalmente sobre la sensibilidad (op. cit., p. 208) por medio de una relación que debe formar parte de la ciencia empírica (op. cit., p. 224). Lo más importante de esto es haber puesto de manifiesto que la lógica de la investigación transcendental no reforma ni determina las nociones básicas que describen el conocimiento empírico. Esta distinción entre ambos tipos de investigación es realmente importante.

Ahora debemos asistir al proyecto de hacer coherente cada uno de los dos sentidos de los dos términos que estudiamos, teniendo que considerar para ello la otra obra de PRAUSS: **Erscheinung bei Kant.** Este autor describe la relación de la cosa en sí empírica con el sujeto de la siguiente manera: la cosa se nos da inmediatamente por la intuición y ésta describe el hecho de "darse un objeto por la sensación, que es lo propiamente empírico en esta intuición y en cualquier otro conocimiento empírico" (**Erscheinung...**, p. 26). Cuando ello se produce, "el espíritu humano siente algún influjo que actúa en la sensibilidad como sensación, y que produce la intuición empírica" (op. cit., p. 30). Este conocimiento inmediato tiene su propio objeto en la entidad mental que constituye el contenido de la sensación. Así, manifiesta que "la inmediatez de la intuición es una forma de darse algo como **determinación de nuestro espíritu**". Puede llamarse representación inmediata del objeto porque es provocada por el objeto mismo como efecto del influjo producido por él (op. cit., p. 31). Esta representación subjetiva es, para PRAUSS, un objeto distinto de la cosa en sí empírica que lo provoca y a él se refiere el sentido empírico de la noción de 'fenómeno': "los objetos subjetivos, como intuiciones y fenómenos, tienen su esencia en el hecho de que son dados inmediatamente como determinaciones de nuestro espíritu. Los objetos objetivos dados, las cosas en sí empíricas, son considerados siempre como mediatas a partir de estas intuiciones subjetivas inmediatamente dadas" (op. cit., p. 32); "Estos dos objetos, fenómenos y cosa en sí, son dos objetos empíricos esencialmente distintos, numérica y existencialmente diferentes" (op. cit., p. 22). Ahora bien, la filosofía teórica de Kant, como proyecto explicativo del conocimiento objetivo, exige explicar la posibilidad de constituir el objeto objetivo desde el objeto subjetivo (op. cit., p. 12), para lo que se impone el descubrimiento de una consideración que permita hacer de este último objeto subjetivo algo unificado. Esta consideración es, naturalmente, la transcendental, que tiende a hacer que la cosa en sí empírica y el fenómeno empírico sean numérica y existencialmente idénticos.

Desde esta posición, podemos volver al análisis de la segunda obra de

PRAUSS, dado que la concepción explicada sigue vigente en ella. En la página 46 de **Kant und die Dinge an sich** se puede leer que "el fenómeno empírico es una manera de darse la cosa empírica por medio de sensaciones, siendo entre sí numérica y existencialmente diferentes, uno psíquico y otro físico", si bien en sentido transcendental son numéricamente idénticos, siendo el primero una forma de consideración diferente del segundo (cf. op. cit., p. 52). La mostración de la forma como se produce la objetivación del fenómeno empírico para devenir una representación válida de la cosa en sí empírica, constituye la teoría transcendental de la experiencia de Kant, cuyo rasgo general consiste en posibilitar una explicación conceptual de los fenómenos que, partiendo siempre de juicios de percepción, es decir, juicios sobre "la intuición subjetiva privada" (op. cit., p. 81), pueda proporcionar juicios de experiencia acerca de las cosas empíricas en sí. Ello hace que todo objeto de conocimiento posible esté caracterizado, en principio, por ser, ante todo, un fenómeno empírico (op. cit., p. 182) y que, por tanto, la naturaleza, como conjunto de fenómenos (natura materialiter spectata), sea una multitud de representaciones del espíritu, un conjunto de objetos privados.

Sobre este rasgo general, PRAUSS levanta dos puntos diferenciados: el primero, que la teoría transcendental de la experiencia es una teoría no empírica que tiene como objeto el objeto transcendental y como sujeto el sujeto transcendental; el segundo, que esta teoría transcendental se convierte en una teoría de la experiencia que, aún sin contener ningún enunciado empírico, permite conceptualizar los fenómenos sistemáticamente. Como resultado de estas dos fases, surge la noción de 'phainomena', que es la representación de los fenómenos privados según la estructura del objeto transcendental, permitiendo que éstos valgan como representaciones de la cosa en sí empírica, de tal manera que ésta deje libre al sujeto transcendental en su actividad de representar la noción de objeto transcendental (Op. cit., pp. 87 ss.).

En la primera fase, se realiza lo que PRAUSS llama la construcción del objeto desde el pensamiento, o 'Dinge an sich betrachtet', concretada en la noción de objeto transcendental (op. cit., p. 31). Para ello se refiere a los textos A 28/B 44 y B XIX, donde Kant habla de la cosa en sí como meramente pensada o considerada por la razón. Según esta teoría, 'objeto transcendental' y 'cosa considerada en sí' se identifican, de la misma manera que 'cosa en sí empírica' y 'fenómeno transcendental', siendo el problema de la experiencia el de la aplicación del objeto transcendental al objeto empírico para construir el fenómeno transcendental o 'phaenomena', con lo que se caracteriza en el fondo la cosa en sí empírica por medio de la estructura pensada del objeto transcendental. Para ello se requiere "un deletrear de los fenómenos empíricos... que debe efectuarse por medio de la unidad sintética de la conciencia en las categorías, a través de las que se proyecta sobre los fenómenos un objeto en general; este objeto transcendental es igual al objeto en general" (**Erscheinung bei...**, p. 122). Por tanto, se proyecta este objeto en general sobre los fenómenos, para construir un objeto persistente (op. cit., p. 123). Para que esto sea

posible se requiere previamente "la esquematización de los conceptos puros del entendimiento, que no es otra cosa que una sensibilización de los conceptos puros por el espacio y el tiempo y una determinación apriori de la sensibilidad por los conceptos puros" (**Kant und die Dinge an sich**, p. 105).

Es el objeto transcendental, por tanto, el que proporciona el fundamento para que "el objeto pase a poseer la objetividad a partir de los fenómenos subjetivos y pueda considerarse propiamente como objeto" (Op. cit., p. 111), es decir, como cosa en sí empírica; y ello por una razón última, a saber: porque ambos, fenómeno empírico y objeto transcendental, son subjetivos: "precisamente porque los fenómenos subjetivos privados dependen de la subjetividad, están comprometidos desde un principio con el esbozo del objeto transcendental objetivo, y por ello pueden en sí mismos ser conocidos en un objeto dado, opuesto a la propia subjetividad" (**Erscheinung bei...**, pp. 126-127), ya que el objeto transcendental es propuesto por el sujeto como un otro distinto de sí mismo (**Kant und die Dinge an sich...**, p. 112). El objeto empírico subjetivo una vez organizado puede volver a considerarse el conocimiento de la cosa en sí empírica, superando la calificación de 'privado' con la que era recibido por la estructura transcendental de la subjetividad; Phaenomena (fenómeno transcendentalmente ordenado) es equivalente a la cosa en sí empírica porque ha sido deletreado por la razón según la estructura de la 'cosa considerada en sí' u objeto transcendental, pero es un fenómeno transcendental porque no es una imposición de la cosa en sí empírica, sino de la propia estructura de la subjetividad transcendental. Todo ello permite comprender porqué PRAUSS mantiene que el sentido genuino del término 'Erscheinung' es el que le hace equivalente a "Fenómeno empírico" subjetivo y privado (Cf. **Erscheinung bei...**, pp. 18 y 20), reservando para fenómeno transcendental el término 'Phaeomena'. Las dos fases que venimos exponiendo se concretan por tanto en que "la inmediata autorealización del sujeto construye, en la experiencia externa, una realidad exterior mediada por la interior" (**Kant und die Dinge...**, p. 200).

No juzgaré si es acertada esta teoría de la experiencia sino exclusivamente si sus bases y sus resultados son sólidas y convincentes respectivamente, y posteriormente expondré lo que puede ser una alternativa al doble sentido de la expresión 'cosa en sí-fenómeno'. Por lo que hace a las bases de la teoría de PRAUSS, a saber, su posición de que todo el conocimiento parte de fenómenos subjetivos y privados que son posteriormente conceptualizados por el esbozo de objeto realizado por la subjetividad, traeré a colación una aporía planteada por MONTERO en su trabajo **"La ambigüedad del Fenómeno en..."**, que por sí misma es suficiente para desprestigiar la posición de PRAUSS. Dice MONTERO:

> "Podría pensarse que toda la riqueza que pudiera tener lo sensible, la regularidad de sus estructuras, queda tarada por la privaticidad de las situaciones individuales en que se constituye su aparición... (Entonces) ¿Cómo es posible que un material fenoménico, que ha sido caracteriza-

do por su subjetividad, pueda cumplir o llenar unas funciones que proponen la estructura de lo objetivo? ¿Cómo se aviene la privaticidad de lo sensible con la intersubjetividad de lo a priori? ¿Cómo unos fenómenos que son ocasionales, relativos a situaciones personales eventuales, pueden verificar las estructuras objetivas constituídas apriori, es decir, poseedoras de una validez universal y necesaria? Parece paradójico que un **contenido** fenoménico que ha sido interpretado como modificación mental privada o subjetiva pueda ganar cierto valor de objetividad y participar de alguna objetividad y necesidad en el momento de cumplir las formas puras del espacio y del tiempo o las categorías propuestas por el entendimiento... En efecto, partiendo de los supuestos hasta ahora admitidos, habrá que pensar que la subsunción de lo sensible bajo las funciones apriori de la razón, tiene como consecuencia una extraña modificación de los fenómenos, en virtud de la cual dejarán de ser estados mentales para convertirse en propiedades objetivas sujetas a leyes universales y necesarias" (**La ambigüedad del fenómeno...**, pp. 9-11).

"Sería verdaderamente mágica la eficacia del entendimiento transmutando en propiedad objetiva lo que en rigor sólo era una afección mental" (op. cit., p. 18)[1].

Insistiré en algunos detalles de esta aporía haciendo ver que, en la concepción de PRAUSS, el objeto exterior, en cuanto cosa en sí empírica y en cuanto phaenomena, juega en dos sentidos que nunca tendremos pleno derecho a identificar, esto es, nunca sabremos si lo referido por el segundo concepto expone fielmente la realidad establecida por el primero, y ello en virtud del mismo razonamiento que daba entrada al escepticismo en el sistema cartesiano. La cuestión es la siguiente: la cosa en sí empírica nos afecta y produce en nosotros una serie de efectos meramente subjetivos, los cuales, una vez deletreados por las categorías, constituirían

---

1 Para MONTERO, naturalmente, hay textos kantianos que permiten una interpretación de lo fenoménico cuya subjetividad no es sinónimo de 'privaticidad', y que sugieren la idea de una validez contingente y circustancial por depender de una situación objetiva relativa a la perspectiva propia del sujeto, a las condiciones personales del observador. Pero, indudablemente, en cada una de estas situaciones se da un objeto al sujeto que lo percibe, pudiendo servir de base conveniente para la objetivación por medio de conceptos puros (cf. op. cit., pp. 14, 16, 18ss.). Por otra parte, para una caracterización de los problemas aquí tratados desde una perspectiva fenomenológica, cf. **Notas para una revisión...**, especialmente pp. 123-24, del mismo autor.

un phaenomena que representaría a aquella cosa en sí empírica; pero, en sí mismo, el phaenomena no es sino la ordenación categorial de los efectos que produce aquélla y, en este caso, ¿cómo podremos decir que la causa sea lo mismo que el conjunto ordenado de los efectos causados?; ¿en base a qué tipo de conocimiento podemos establecer criterios de traducción de las propiedades en la causa desde las propiedades de sus efectos en nosotros?. Como se ve, esto hace que la cosa en sí empírica, así interpretada, reproduzca todas las paradojas de la cosa en sí en general, tal y conforme era entendida por Descartes, como un ser sensible que sin embargo nunca será totalmente conocido por medio de la sensibilidad. Pero rota la identifación de la cosa en sí empírica con el fenómeno transcendental -phaenomena-, la identificación entre la cosa en sí transcendental y la estructura conocida de la cosa en sí empírica no puede realmente mantenerse, pues nunca se podrá garantizar que un esbozo de objeto realizado por el pensamiento describa de una manera fiel lo que es una realidad enteramente independiente del mismo.

Quisiera concluir que el error determinante de todas las subsiguientes dificultades es el planteamiento del problema de la realidad empírica como una realidad que tiene una existencia exclusivamente subjetiva y privada, oponiéndose con ello a todas las indicaciones llevadas a cabo por nosotros en los capítulos primero y tercero de este trabajo. Como allí defendíamos, es preciso superar, si se quiere dar cuenta de una manera plena de la filosofía de Kant, las posiciones fenomenalistas a las que casi siempre, en última instancia, suelen reducirse las interpretaciones tradicionales. Nuestro conocimiento de la realidad empírica, realizado por medio de la intuición, es objetivo y es el de las cosas objetivamente existentes como exteriores e independientes de nuestra subjetividad con todas sus cualidades. No repetiré aquí las argumentaciones acerca de los distintos sentidos de sensación que juegan en la filosofía kantiana y de cómo debe interpretarse en este contexto la noción de afección como un término neutro y como un proceso necesario en todo conocimiento sensible. Sea como sea, 'inmediatamente' para Kant no define un conocimiento inmediato de la conciencia por sí misma, sino, antes bien, un conocimiento que, no siendo mediado por instancias conceptuales, muestra originariamente un existente independiente de toda subjetividad; en cualquier caso, no hay aquí una construcción de un objeto público a partir de uno privado, pues entonces no tendríamos un sentido externo -en el sentido que Kant atribuye al término-, sino exclusivamente una imaginación.

Pero al comentarista de Kant no puede bastarle este tipo de afirmaciones, sino que debe mostrar cómo un realismo empírico es compatible con el doble juego de los términos 'cosa en sí' y 'fenómeno'; de ahí que el intento de PRAUSS es necesario para proporcionar coherencia a Kant en uno de los puntos claves de su Filosofía. Nuestra conclusión ha establecido que aquí, como en otros casos, la influencia del fenomenalismo es perniciosa. BIRD, en su libro **Kant's Theory of Knowledge**, lo ha visto también así. Ello es normal dado que los comentarios ingleses sobre Kant son, esencialmente, dependientes de las exégesis de KEMP SMITH y

PRICHARD, así como de las interpretaciones de RUSSELL y AYER. BIRD decidió exponer a Kant, sin estos defectos, a partir de una crítica no excesivamente minuciosa de las tesis de PRICHARD. Su punto de partida, como el de PRAUSS, es la necesidad de distinguir cuidadosamente entre una pregunta transcendental y una pregunta empírica, denunciando que el defecto de fondo de las teorías de la doble afección y del doble sujeto es no respetar esta distinción (**Kant's Theory...**, p. 36). Para este autor estos dos términos son más bien adverbios que adjetivos y refieren a formas de considerar una y la misma clase de objeto: el físico, real o común. Los problemas empiezan aquí.

En relación con la teoría del fenómeno, ya sea en su sentido empírico o transcendental, BIRD parte, como lo hiciera antes PRAUSS, de la noción básica de percepción. La diferencia consiste entre una pregunta empírica y una transcendental acerca de la percepción consiste en que la primera exige contestaciones comunes y concretas cuando, por ejemplo, se nos interroga por lo que podemos ver o percibir; así, una buena contestación empírica sería afirmar que vemos llover, o cualquier otra cosa de la experiencia común. Sin embargo, cuando el sentido de la pregunta es transcendental entonces se nos exige que contestemos al problema general del status de percibir cosas, caracterizando así la clase o tipo de cosas que es percibida y que es descrita empíricamente (op. cit., p. 41). Nuestra respuesta transcendental, dice BIRD, es que sólo podemos percibir fenómenos y no cosas (op. cit., p. 43). Así, por tanto, hay una asimetría entre las preguntas empírica y transcendental puesta de manifiesto por los siguientes enunciados:

A- Esta cosa es un objeto externo del que somos conscientes (sentido empírico).

B- Somos conscientes inmediatamente de, y sólo de, nuestras ideas y representaciones (sentido transcendental).

La asimetría consiste en que mientras que A es transcendentalmente falsa, es empíricamente verdadera, y B, empíricamente falsa, es transcendentalmente verdadera. Podríamos decir que A es verdadera como materia de hecho y B verdadera transcendentalmente, y debemos suponer que A responde a la noción kantiana de cosa en sí empírica y B a la de Fenómeno transcendental. Esta suposición permite establecer otra asimetría importante, a saber, que mientras que el sentido empírico de la pregunta siempre da como supuesto la existencia de un objeto, la noción de fenómeno en sentido transcendental, "está realizada precisamente para negar la existencia de alguna contrapartida como el Objeto Transcendental en nuestra experiencia" (op. cit., p. 49). La expresión B, por tanto, está usada para limitar el rango de nuestras experiencias posibles a los objetos que pueden ser presentados a nuestros sentidos, lo cual, si bien es relativamente obvio en la actualidad, no carecía de valor filosófico en la época de Kant. Por otra parte, para BIRD es claro que fenómeno y objeto empírico común son una misma cosa, ya que reconoce que cuando

Kant habla de aquél los identifica con objetos espaciales e independientes de nuestra subjetividad, y cuando habla de ellos en sentido transcendental como siendo dependientes de ésta, deben entenderse, para evitar la contradición, que se está haciendo referencia a "cualquier cosa que es dada a los sentidos en una forma no restringida a una concepción fenomenalista" (Op. cit., p. 15). Desde esta perspectiva, y de acuerdo con lo establecido anteriormente por PRAUSS, "hablar de una causa nouménica del fenómeno es hablar de una manera vacía" (op. cit., p. 25) "y no sirve para otra cosa que para marcar los límites de nuestro conocimiento sensible" (op. cit., p. 26).

En lo que podía ser una segunda parte de la cuestión, BIRD cree que no es hablar de una manera vacía, sin embargo, afirmar que existe una relación causal entre cosa empírica y lo que Kant llama fenómeno empírico; Kant está necesariamente impulsado a establecer esta relación debido a la obviedad de que puesto que las sensaciones nò son objetos, deben ser producidos por los objetos empíricos; sin embargo, ello no quiere decir que "nuestros objetos sean inferidos a partir de percepciones, sino dados inmediatamente en tales percepciones" (Op. cit., p. 21); ni cosa en sí desconocida ni construcción lógica, el objeto físico externo es, conforme al realismo empírico, la única realidad que nos es dada y que nos es conocida (op. cit., p. 33). La actividad del entendimiento debe describirse, por tanto, no en términos de objetivación de un fenómeno privado, sino como una actividad discriminatoria de lo dado en la percepción; la diferencia entre 'Erscheinung' y 'Phaenomena' no consiste, como en PRAUSS, en la construcción del fenómeno subjetivo según el esbozo del objeto transcendental, sino en la diferencia entre algo discriminado y algo no discriminado. La debilidad de la posición de BIRD se inicia cuando la descripción de fenómeno como algo no discriminado, que es una forma de definición que podríamos llamar lógica, es tratada como si implicara una ulterior consideración ontológica adicional a las proposiciones básicas expresadas anteriormente como A y B. Así, dice que la noción de fenómeno no discriminado no puede ser otra que la de 'Erscheinung empírico', como efecto de la cosa empírica sobre la sensibilidad. Por tanto, el entendimiento tiene como función discriminar "entre lo que se presenta a los sentidos. Esta función requiere una **ulterior distinción entre lo que es estrictamente dado a los sentidos y las cosas** por las que los fenómenos pueden ser discriminados por el entendimiento" (Op. cit., p. 53). Esta distinción es ulterior a la que se realizaba en la proposición A- porque allí se incidía únicamente en el hecho de que lo que percibimos en general son cosas empíricas, y ahora afirmamos que el entendimiento sólo puede conocer o discriminar este tipo de cosas a partir de los efectos que por medio de las sensaciones producen en nosotros. Desde esta perspectiva, BIRD reproduce problemas antiguos, ya que su explicación tiene que superar dos dificultades: primera, caracterizar qué es esto estrictamente dado a los sentidos y, segunda, explicar cómo, en base a discriminar cualidades dadas a la sensación como efectos que las cosas producen en nosotros, podemos discriminar entre los objetos que las causan. En relación con el primer problema, que es el que

esencialmente nos interesa, y como era de esperar, BIRD confiesa que da nuevos puntos de apoyo al fenomenalismo (cf. op. cit., p. 55), ya que lo que es dado estrictamente a los sentidos no puede describirse en términos de objetos materiales, sino que "los fenómenos, en el sentido literal de referir indiscriminadamente a los sentidos, pueden ser identificados como 'sense data' (op. cit., p. 55). Discriminar objetos materiales, por tanto, es una actividad que se realiza desde la ordenación de 'sense data'; ello no es conceder nuevas bazas al fenomenalismo, sino caer de pleno en él[2].

Como es evidente, las críticas que hicimos en contra de PRAUSS respecto a su apreciación del fenómeno en sentido empírico como un objeto privado, son esencialmente aplicables a las últimas posiciones descubiertas en BIRD. Su defecto común, en términos filosóficos, es hacer de la sensación, en el sentido de afección, una categoría epistemológica kantiana fundamental, siendo así que en el criticismo la conciencia básica de la realidad se produce por intuición, que incluye en sí cualidades sensibles con valor objetivo y representaciones de términos espaciales. En tanto que la intuición es el conocimiento de la realidad material, la discriminación no se ejercita sobre los 'sense data' como índice o síntomas del objeto material, sino sobre la realidad externa objetiva material a partir de la que son individualizados objetos concretos por medio de caracterizaciones conceptuales. En términos kantianos, podemos explicar este error básico de otra manera: consiste en la confusión, injustificable en el criticismo, de la noción de 'Erscheinung en sentido empírico' con lo que es dado a la conciencia por medio de sensaciones en el sentido neutro que explicábamos en el primer capítulo; consiste, por tanto, en hacer del 'Erscheinung empírico' un eslabón necesario en el proceso de conocimiento, pues es el efecto necesario de la cosa empírica sobre la conciencia, sin embargo, nosotros no otorgamos relevancia alguna a la sensación en sentido neutro (salvo para caracterizar nuestra sensibilidad como receptividad) y hacíamos de la sensación epistemológicamente relevante, una intuición empírica. Como veremos posteriormente, lo dado en estas sensaciones epistemológicas, en estas intuiciones, no es el fenómeno en sentido empírico, sino en sentido transcendental, lo que en sentido empírico equivale a una realidad existente independientemente de la subjetividad. De aquí se desprende un ulterior equívoco en la posición de BIRD, pues está hablando de fenómeno en sentido empírico de dos maneras absolutamente distintas, dado que refiere con este nombre tanto a las cosas que son objetos externos como a los efectos que producen en nosotros por medio de

2 Nuestra disconformidad con estos puntos de vista de BIRD, no nos impide reconocer la validez de algunos de sus planteamientos, sobre todo de aquellos vinculados con la problemática de la discriminación y de la distinción entre entendimiento y sensibilidad que lleva consigo: "La distinción entre sensibilidad y entendimiento está implícita en todos los contrastes entre los indeterminado en la percepción y lo discriminado en ella" (op. cit., p. 63). Sin embargo, creo que Kant quería afirmar algo más que la posibilidad lógica de hablar de tal distinción (cf. BIRD, op. cit., p. 59).

la sensación de una manera necesaria. Ambos equívocos son radicalmente opuestos al sentido que Kant atribuye en la **KrV** a tales términos. Pero hay aún otra objeción a hacer a este autor, consistente en afirmar que la noción transcendental de fenómeno no reduce su función, en el criticismo, a ponernos en guardia en contra de algunas filosofías que afirman la posibilidad de conocer objetos que no son dados a la sensibilidad, de la misma manera que la noción de 'cosa en sí' no significa en su sistema únicamente aquello que está más allá de toda posibilidad de conocimiento. Plantear este problema únicamente en estos términos es situarse en un terreno poco firme[3]. Por todo ello, concluyo que, ni en la obra de PRAUSS ni en la de BIRD, existe una explicación adecuada -y esto, en el estado actual de la obra, quiere decir coherente con la doctrina del realismo empírico- del doble juego (transcendental y empírico) del par de conceptos 'fenómeno' y 'cosa en sí'[4]. En lo que sigue expondré lo que considero una exposición ordenada de este problema, que deberá dar una explicación de las funciones que en cada parte de la KrV juegan estos conceptos.

---

3 STRAWSON ha insistido en la necesidad de desconfiar de las interpretaciones que hacen del problema de la 'cosa en sí' algo equivalente a una "reafirmación del principio de significatividad en relación con el mundo material, una insistencia, sin ulteriores implicaciones metafísicas, en que, si investigamos la naturaleza de los objetos de nuestros sentidos tal como son en sí, es decir, sin relación alguna con los sentidos, estaríamos planteando una pregunta sin significado alguno" (**Los límites del Sentido**, p. 228).

4 Naturalmente, se pueden encontrar otros tratamientos para la cuestión que estudiamos en la literatura sobre Kant y algunos de ellos los analizaremos en lo que sigue. Merece especial atención el trabajo de MEERBOTE, que se ocupa directamente del problema: **The Unknowability of Things in Themselves.** Este autor distingue, con claridad, el doble uso en Kant del par de conceptos que estudiamos. Así, mantiene que, "en el uso empírico de estos términos, una cosa en sí misma aparece de una manera particular a alguna persona en alguna ocasión concreta, y la manera en que aparece típicamente proporciona alguna evidencia a favor o en contra de un juicio acerca de la cosa en sí misma. En el uso transcendental de estos términos, las apariencias son objeto de conocimiento empírico, y las cosas en sí mismas son objetos considerados aparte de la condición de tal conocimiento sensible" (Op. cit., p. 419). Dado que el significado transcendental no tiene como objetivo discutir la distinción ordinaria entre verdad y apariencia, sino explicar cómo justificamos tal distinción, "llegamos a la conclusión de que decir que únicamente los fenómenos, en el uso transcendental del término, son cognoscibles, no puede implicar la negación de que el entendimiento pueda tener conocimiento empírico" (Op. cit., p. 420). Transcendentalmente, por

§ 2.- LA CUESTION DE LA COSA EN GENERAL -DINGE ÜBERHAUPT-

Los críticos, generalmente, no han reparado en que, independientemente de la distinción transcendental entre 'cosa en sí' y 'fenómeno', hay una noción de cosa en sí misma en el sistema kantiano que se supone previa. Por tanto, la opinión de PRAUSS de que 'Dinge an sich' o bien hace referencia a 'Sache' u objeto común, o bien, cuando lleva el calificativo 'betrachtet' hace referencia a cosa considerada por el pensamiento, es falsa ya que es preciso incluir la posibilidad de referirse a 'Dinge überhaupt' que tiene un sentido irreductible a los ya mencionados.

Esta noción, en principio, hace referencia a una realidad en cuanto que es puesta **absolutamente** en una intuición la cual está aún sin determinar. La palabra subrayada puede intercambiarse por 'no conceptualmente' y también incluye un sentido de darse plenamente, en la totalidad de su ser, lo que, como veremos, no puede realizarse por medio de conceptos. El fundamento para la autonomía doctrinal de la noción recae ante todo en la condición de que la intuición que en ella interviene no está tipificada[5] y de que por lo tanto, la posición absoluta es 'indeterminada'. La consecuencia de esto es que la noción de 'Dinge überhaupt' puede traducirse como 'lo que existe en general sin determinar su modo de existencia', de ahí que, en algunos contextos en los que se habla de la noción de existir en general, haya un empleo de la noción de 'cosa en sí'. Posteriormente, lo que existe en general

tanto quiere decir que "no se está en posición de conocer ningún otro objeto que aquél que esté de acuerdo con sus condiciones de conocimiento. El dice que mantener que se conozcan sólo fenómenos y que no se puedan conocer cosas, es simplemente, en contraste con la situación anterior, que no se está en posición de comparar qué es lo que se puede exigir de acuerdo con sus condiciones de conocimiento en relación con la verdad o falsedad de la materia acerca de la cual se está haciendo una exigencia... De aquí que, en el uso transcendental de los términos, las cosas en sí mismas sean incognoscibles. Así, la distinción transcendental entre apariencias y cosas en sí mismas permite la correspondiente distinción empírica de una manera natural, y no obliga a Kant a un **escepticisimo dogmático**" (Op. cit., p. 421). No obstante, ello es una simplificación de toda la problemática kantiana de estas nociones. Para un intento de conciliar una exposición fenomenalista de Kant con una realista, cf. S.F. BARKER, **Appearing and Appearances in Kant**; su conclusión es que Kant transita continuamente entre ambas teorías sin percibirse de ello (pp. 281-83).

5 Así, en B 309, se dice que "las categorías... piensan objetos en general sin tener en cuenta el modo especial (la sensibilidad) según el cual pueden darse". Cf. también **Opus Postumum**, XXI, p. 551: "la cosa en sí es el concepto de posición absoluta".

debe modularse según las formas determinadas de su posición a una subjetividad, y así habrá tantos modos de existir como modos de intuición[6].

Dentro de la teoría lógica general de Kant, la doctrina de la 'cosa en general' es de vital importancia, porque aquélla establece que no es posible un sistema conceptual con reglas de sentido constituyentes (principios sintéticos apriori) más que si hay una diversidad dada en la intuición, de tal manera que ésta tenga condiciones puras y necesarias; la cuestión central es que, en principio, esta cosa en general no puede ofrecer diversidad pura ni empírica para una organización conceptual, dado que su forma de intuición no ha sido fijada y, por tanto, no puede haber condiciones constituyentes que permitan una objetividad respecto de ella.

Por tanto, la virtualidad de esta teoría es esencialmente crítica y consiste en establecer que nada puede decirse con rigor y objetividad de una realidad que no haya definido su modo de darse, su modo de ponerse en la intuición o de conocerse su existencia, pues las condiciones necesarias y puras del conocimiento de esta última son imprescindibles para la constitución de las reglas de objetividad con respecto del campo de objetos que aquélla ofrezca; es decir, que no hay rigor para un discurso acerca de la realidad en general e indeterminada. La Metafísica racionalista, que no hacía efectivo este postulado de exigir las condiciones de intuición como requisito de la conceptualización de un campo de realidad, estaba obligada a hablar de los conceptos como valiendo para una cosa en general, para la que no podemos identificar ningún caso de intuición concreta, dado que, por principio, su forma de darse no viene definida. La consecuencia es conocida, pues, para Kant "los conceptos carecen de referencia si se prescinde de la intuición" (B 335). Todo esto no quiere decir sino que el estado de indeterminación de la cosa en general debe reducirse y eliminarse, proponiendo como una premisa crítica la prohibición de hablar de la realidad en términos abstractos, situando en primera instancia en relación a qué modo de realidad o de existencia vamos a establecer reglas de objetividad. La posición de Kant es que la determinación que se debe introducir en la noción de cosa en general, afirma que debemos suponer dos modos posibles de existencia definidos por medio de modos en que una cosa existente puede darse a una objetividad: sensible e inteligible; estos dos modos de darse una cosa en general determinan dos modos de realidad posible: la realidad sensible y la inteligible.

El por qué de esta división es claro: o la conciencia es receptiva de la cosa, o es creativa con respecto a ella. De la cosa que se da de la primera manera se dice que es una realidad sensible, mientras que de la segunda se dice que existe inteligiblemente. Esta es la hipótesis básica de la **KrV**, constituyendo el andamiaje de la Revolución Copernicana (B/X-XXXI): en efecto, aquí vimos cómo se establecían dos

---

6 Para estos contextos, cf. Beweis, II, p. 73: "Si no consideramos únicamente la relación lógica, sino la cosa puesta en sí y por sí, este ser vale tanto como la existencia".

tipos de cosas, o de campos de cosas, que dan dos tipos de relaciones con la subjetividad, y según ahora vemos, dos formas de concretar el concepto de cosa en general. Estudiando las dos, se concluye que, de una de ellas, de la inteligible, no podemos establecer juicios constituyentes de objetividad; si en la Dialéctica se reduce esta distinción, se comprueba la contradicción en que cae la razón al operar sin aquella hipótesis, que así se confirma como necesaria. Recordar esto es importante porque ahora podemos expresarlo de una manera más rigurosa, a saber: cuando en la Dialéctica reducimos la distinción realidad sensible - realidad inteligible, estamos reintroduciendo la noción de realidad como 'cosa en general indeterminada', siendo necesaria la contradicción de la razón, dado que las reglas de objetividad respecto de esta realidad, no sólo no se han fijado, sino que no pueden fijarse. Esto explica el carácter necesario y esencial de la contradicción de la razón. En este sentido hay que entender el siguiente texto:

> "Supongamos que no se ha hecho la distinción establecida como necesaria en nuestra **KrV** entre cosas en cuanto objetos de experiencia, de estas mismas, en cuanto cosas en sí mismas. En este caso, habría que aplicar a todas las cosas el principio de causalidad. En consecuencia, no podríamos decir de un mismo ser (el alma), sin caer en contradicción evidente, que sea libre y esté sometido a necesidad natural. En efecto, se habría empleado en ambas proposiciones la palabra 'alma' exactamente en el mismo sentido, a saber, como 'cosa en general' (como cosa en sí misma). Sin una crítica previa, no podría emplearse de otra manera. Pero si la **KrV** no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, esto es, como 'fenómeno' y 'cosa en sí'..." (B XXVII).

Naturalmente, aquí la última pareja de 'fenómeno' y 'cosa en sí' hace referencia a lo que, por ahora, venimos considerando como 'realidad sensible' y 'realidad inteligible'[7], y cosa en general refiere, por tanto, a una consideración de la realidad que no respeta esta distinción. Este error básico es el que hace necesaria una **KrV**, cuya conclusión más general podría ser que, en contra de lo que parece, ni siquiera nuestros

---

7 Esta interpretación viene confirmada por la Nota a B XVIII-XIX, "Para examinar las proposiciones de la Razón Pura, no puede efectuarse ningún tipo de experimento con sus objetos. Por consiguiente, tal experimento con conceptos y principios, supuestos apriori, sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: por una parte..., como objetos de los sentidos, del entendimiento, en cuanto relativos a la experiencia, y, por otra, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón separada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia".

conceptos puros valen para una realidad abstracta y general, sino que, por el contrario, se hallan comprometidos con las condiciones puras y apriori de la forma de darse un cierto tipo de realidad, a saber, la sensible. Ahora nuestra tarea es profundizar en esta división de realidades que constituye la hipótesis básica de la **KrV**.

§ 3.- COSA EN SI TRANSCENDENTALMENTE CONSIDERADA Y FENOMENO TRANSCENDENTAL.

Lo esencial y básico en este punto es que los modos de existencia y de intuición anteriormente referidos vienen establecidos, en principio, por una distinción ideal[8], esto es, según el modo como una realidad puede relacionarse con una subjetividad. Kant es de la opinión de que sólo hay dos modos posibles a este respecto: o bien la realidad es previa a la conciencia y al conocimiento que de ella tiene una subjetividad, o bien la realidad es creada por y en el acto de la conciencia realizado por la subjetividad. Esto quiere decir que son dos los modos de concretarse la intuición indeterminada que configuraba la noción de cosa en sí en general: o es una intuición originaria o una derivada.

Acerca de la primera, Kant es tajante, manteniendo que "no es la nuestra, y ni siquiera podemos entender su posibilidad" (B 307). En efecto, en este tipo de intuición, la existencia del objeto dependería del hecho de tener conciencia de él, pues la acción de representárnoslo crea, al mismo tiempo, la existencia independiente de él en cuanto objeto[9]. Este tipo de intuición es imaginable únicamente en un ser que poseyera poderes absolutos sobre toda la realidad, pero, indudablemente, de tal tipo de seres no podemos decir nada acerca de sus capacidades de conocimiento concretas, ni sabemos cómo podríamos estar en condiciones de decir que algún objeto ha sido intuído de esta manera. Dado que no conocemos las condiciones necesarias para decidir acerca de la existencia de tales objetos, ni podemos constituir un campo de objetividad conceptualizando estas condiciones necesarias, se sigue que de un objeto caracterizado como realidad inteligible no hay posibilidad de establecer un discurso con sentido. Con ello llegamos a una conclusión idéntica a la que se obtenía en relación con la 'cosa en sí en general' del parágrafo anterior: el objeto inteligible, por tanto, es una cosa en sí para nosotros porque el modo de intuir que sería preciso tener para conocerlo, sigue siendo indeterminado e inimaginable para nuestra subjetividad. Esta caracterización es transcendental porque establece

---

8 "La distinción entre 'fenómeno' y 'cosa en sí' no es una diferencia entre objetos, sino una diferencia científico-ideal en relación con el sujeto y desde un interés distinto en cada caso". (**Opus Postumum**, XIX, p. 567).

9 Todo esto no es sino una paráfrasis de la página B 72.

la imposibilidad de describir **las condiciones apriori** que podrían constituir un **campo de objetividad** respecto de los objetos inteligibles. De la misma manera que en el caso de la cosa en sí en general, que no era nada determinado en relación a nuestra subjetividad, lo inteligible "exigiría una intuición muy especial que no poseemos, sin la que no es nada para nosotros" (B 335-36), y de la misma manera, "su concepto carece de una significación positiva y especificable" (B 333); por tanto, que los objetos del intelecto sean cosas e sí de las que no tenemos conocimiento de existencias ni conceptual, es una conclusión derivada del hecho de que no podemos saber de su existencia, ni podemos determinar por medio de qué condiciones podrían darse a nuestra subjetividad, siendo un caso más de aquel concepto de realidad abstracta y sin significado específico para nosotros.

Sin embargo, de la intuición derivada, que supone ya la existencia de la cosa que conocemos por ella, sí podemos dar un caso concreto plenamente significativo para nuestra subjetividad, a saber: aquel tipo de intuición objetiva que se realiza en la relación con algo distinto de la subjetividad, por medio de la ordenación espacial de cualidades sensibles de las que somos conscientes a través de un proceso de afección. Esto que existe de tal manera que puede ponerse o darse en esta intuición derivada, que supone como contrapartida en la subjetividad una receptividad que en nuestro caso es llamada sensibilidad, es la realidad o cosa sensible, de la misma manera que lo que puede ponerse en una intuición inteligible es la cosa inteligible. La diferencia entre ambas es que, acerca de aquélla, podemos establecer **las condiciones por las que puede darse o conocerse.** Sin embargo, como vimos en el capítulo segundo, estas condiciones necesarias que definen su **modo** de existencia tienen su fundamento originario no en un rasgo absoluto de la propia existencia de la cosa sensible, sino en un rasgo ideal, en su relación con la subjetividad o con rasgos de la subjetividad misma. Por tanto, en la **definición** de la realidad sensible es la propia subjetividad la que pone las características apriori que fundamentan los criterios de verdad necesarios para decidir cuándo una realidad existe de **aquella manera,** queriendo ello decir que, desde un punto de vista transcendental, que analiza esencialmente las características apriori de un tipo de conocimiento, la realidad sensible es reconocida esencialmente en cuanto que es realidad para una subjetividad concreta, esto es, en cuanto que aparece a **nuestra sensibilidad.** Transcendentalmente, por tanto, la realidad empírica tiene sus rasgos apriori en cuanto que es un aparecer, un darse, o un fenómeno, a una subjetividad caracterizada como sensibilidad. Como vimos, la figura de conciencia que se obtenía desde la puesta en juego de nuestra sensibilidad era la de intuición empírica y, por tanto, Kant puede decir que, desde un punto de vista transcendental, "el objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno-'Erscheinung'" (B 34). Con ello no estamos transformando el status de cosa o de existente de la realidad sensible, haciendo de ella una manera de representar o algo meramente existente en la consciencia, sino que estamos estipulando que los rasgos necesarios para decidir cuando algo existe sensiblemente residen en la subjetividad o tienen en ella su

fundamento, y esencialmente en cuanto que esta posee una dimensión de corporeidad que hace posible tanto la afección (esto es, a nivel epistemológico, la consciencia de cualidades sensibles reales) y la dimensión espacial de nuestras intuiciones. Hacer de la realidad sensible una concrección de la indeterminada realidad en general según el modo de ponerse frente a un sujeto, tiene, por tanto, consecuencias saludables para la doctrina del Realismo Empírico, en tanto que acepta, como un supuesto, la existencia absoluta o en sí de la realidad que se pone, caracterizando desde la subjetividad únicamente las condiciones para conocerla objetivamente y para definir su **modo** de existencia. Resumiendo, pues, en la intuición sensible se nos da una existencia real en sí, aún cuando sus cualidades y sus rasgos necesarios de reconocimiento dependan de su relación con la subjetividad sensible; de ahí que Kant pueda decir que "en el fenómeno, los objetos y aún las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente" (B 69).

Sería conveniente insistir en que el hecho de que, transcendentalmente, la realidad sensible sea un fenómeno, es una conclusión derivada de los análisis de la figura de consciencia 'intuición empírica' que mostraban que las condiciones necesarias para que una tal figura alcance la objetividad, dando conocimiento de la realidad sensible, son esencialmente dependientes de la subjetividad, excepto, naturalmente, el hecho obvio de la capacidad de la realidad sensible para afectarnos. Debido a ese hecho obvio le llamamos realidad sensible, dable a la sensibilidad mediante una intuición empírica. De no mediar una tal análisis, la reducción transcendental de la realidad sensible a fenómeno para una subjetividad corpórea sería gratuita. Otra conclusión en la que es preciso reparar es la de que, puesto que de la realidad en general no podemos establecer unas normas de sentido, ni tampoco de la realidad inteligible, sólo podemos aspirar a establecer una conceptualización de aquello que existe como realidad sensible, y, como acabamos de ver, en virtud del hecho de que conocemos condiciones necesarias de su existencia, dado que es el tipo de realidad que se nos manifiesta. Otra consecuencia de todo esto es que el objeto inteligible no podrá nunca tomarse como existiendo de una manera sensible, pues en principio no puede cumplir las condiciones necesarias que impone la subjetividad para ello[10]; de aquí se desprende que la realidad sensible que se da en la intuición derivada no es el único modo de existir, ni el espacio la única condición para el conocimiento de existencia:

---

10 Es, en este sentido, en el que Kant mantiene que la Estética Transcendental nos ha dado, en el concepto de fenómeno, la realidad objetiva de los noúmenos, pues permite dividir el mundo sensible y el mundo inteligible de una manera originaria y definitiva, "que refiere a la diferencia según la cual pueden ofrecerse originariamente esos dos mundos a nuestro conocimiento, diferencia que, al mismo tiempo, los distingue en sí mismos por su género" (A 49).

> "Si (espacio y tiempo) fueran condiciones de toda existencia en general, deberían serlo de la existencia de Dios. Pero afirmamos que tales intuiciones no son originarias, esto es, no son tales que por sí mismas produzcan la existencia del objeto, sino que dependen de la existencia del mismo" (B 72).

Por último, transcendentalmente, los fenómenos, la realidad existente sensible, no serán nunca para nosotros un caso de lo que definíamos como cosa en sí en general, dado que existen condiciones necesarias plenamente identificadas para decidir acerca de su existencia y de su conocimiento. Por ello dice Kant que

> "los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones subjetivas, no siéndonos dadas de esta manera cosas en sí, a causa de lo cual podemos decir mucho apriori de aquéllos con respecto a su forma, pero nunca lo más mínimo de la cosa en sí misma" (B 66).

Confundir 'cosa en sí' con fenómeno en sentido transcendental es caer en una contradicción explícita, pues es decir que hay una doctrina acerca de las condiciones apriori de conocimiento de existencia de algo que por principio no puede tener una relación con nosotros, o viceversa, y más sutilmente, es creer que una realidad cuyas condiciones de objetividad dependen de rasgos de la subjetividad, puede encerrar características sensibles que, sin embargo, nunca podrán darse o relacionarse con esa subjetividad. Transcendentalmente, por tanto, la división es tajante[11]. El último punto que interesa como consecuencia, es que los rasgos definitorios de la realidad sensible que se basan en las condiciones necesarias de su conocimiento como existente, son rasgos esenciales del objeto, y cooperan para conformar la noción transcendental del mismo en cuanto fenómeno, en cuanto realidad dable a una sensibilidad. Estos rasgos incluyen no sólo los derivados del espacio y la conceptualización en extensión y figura, sino también todas las propiedades de las que tenemos

---

11 Cf. también el siguiente texto: "Si los objetos de los que se ocupa nuestro conocimiento fueran cosas en sí mismas, no podríamos tener de ellos conceptos apriori, ya que de dónde íbamos a extraerlos? Si los derivábamos del objeto... nuestros conceptos serían meramente empíricos, no apriori. Si los derivábamos de nosotros mismos, entonces sería imposible que algo que se halla en nosotros determinara la naturaleza de un objeto distinto de nuestras representaciones" (A 129). Como se ve, la última expresión es del tipo de las que deben ser despreciadas en la **KrV** por reflejar la incapacidad de la Primera edición para exponer la noción de 'fenómeno'. Debería traducirse por 'la naturaleza de un objeto que nunca puede darse a nuestra subjetividad'.

consciencia en la intuición empírica como cualidades reales[12]. Por todo ello, podemos establecer que la idealidad transcendental del fenómeno dice que las condiciones por las que reconocemos una existencia como sensible, vienen determinadas esencialmente por la capacidad de la sensibilidad y por las condiciones esenciales y necesarias a ésta. Esto es coherente con el realismo empírico y no implica de ninguna manera una filosofía fenomenalista de inspiración berkelayana, dado que el carácter teórico y transcendental de esta proposición impide una interpretación que pretendiera que la idealidad del fenómeno consistiera en su existencia como representación en una conciencia. La proposición establecida, en contra, dice únicamente que lo que existe, independientemente de toda conciencia, se caracteriza como sensible cuando nos es dado bajo ciertas condiciones que dependen esencialmente del carácter de la subjetividad, en cuanto que incluye la dimensión de corporeidad. Naturalmente, esta realidad debe incluir una condición, la de poder afectarnos, pero esto es justo lo que queremos decir cuando la **consideramos y la definimos transcendentalmente como fenómeno.** De ahí que el peso de la subjetividad sea decisivo para la definición transcendental del fenómeno, aun cuando Kant a veces exprese esta dependencia de la subjetividad de una manera menos respetuosa para con el hecho de la existencia previa de la realidad sensible[13].

§4.- LAS NUEVAS DIMENSIONES DEL PROBLEMA EN LA ANALITICA.

Hasta aquí el problema es bastante simple, pero ahora se complica debido a que, como sucedía en los estudios de PRAUSS y BIRD, es preciso ampliarlo con los problemas relativos al concepto de noúmeno en su sentido positivo y negativo y al de

---

12 Los siguientes textos permiten establecer esta teoría: "En el espacio están determinadas o son determinables las figuras, tamaño y relaciones respectivas de los objetos" (B 35).
"Cuando abstraigo de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa... y lo que pertenece a la sensación..., me resta **siempre** algo en esta intuición empírica, a saber, extensión y figura" (B 35).
"Todas las propiedades que completan la intuición de un cuerpo, pertenecen únicamente a su fenómeno" (**Prolegomena**, IV, p. 289).

13 "El a menudo confunde el fenómeno, que es presentado por medio de la representación, con la representación misma, y así considera la representación como siendo percibida ostensiblemente, y el fenómeno como siendo un compuesto de sensaciones. Esto es un serio error". (BROAD, **Kant...**, p. 18). Como hemos visto, en todo caso, no es un error que siempre se dé.

objeto transcendental. Una solución para este asunto es imprescindible si se quiere solucionar el problema general de la relación 'cosa en sí' - 'fenómeno' en todas sus ocurrencias y funciones. Esto es así porque determinadas interpretaciones de la noción de objeto transcendental pueden apoyar malas comprensiones del 'Erscheinung' en sentido empírico y de la cosa en sí entendida en el mismo sentido.

4.1.- El problema del noúmeno y sus sentidos.

Debemos tener en cuenta que, si bien una cosa en sí en sentido transcendental hacía referencia a una intuición intelectual, 'noúmeno' señala al objeto conceptualizado de una tal intuición, por la cual una realidad inteligible era dada. Ya que la cosa en sí transcendental era un caso de la cosa en sí en general, 'noúmeno' también puede hacer referencia, algunas veces, a la conceptualización posible de una tal cosa en sí en general; pero, esencialmente, su significado principal es el primero, y así se expresa en el siguiente texto:

> "Noúmeno significa el concepto problemático de un objeto para una intuición completamente distinta de la nuestra, y para un entendimiento también distinto del que poseemos" (B 343-344)[14].

Esto supone que tales objetos pueden tener conceptos, o al menos que alguien pretende que los tenga. De hecho, la metafísica no ha intentado hacer algo distinto en todos los tiempos que conocer y pensar a Dios, el alma, la libertad, etc., que no son objetos que nos afectan y que puedan darse a la sensibilidad. Pero es preciso analizar estos conceptos y estos pretendidos conocimientos, con la plena conciencia de que ninguna metafísica ha aceptado que para ellos valgan las condiciones de sensibilidad, afirmando que sólo pueden ser conocidos por la razón. Por tanto, tenemos que las cosas únicamente cognoscibles por la razón, y de las que ésta pretende poseer un concepto adecuado, son noúmenos, es decir, cosas que existen de tal manera que nunca podrían darse en una intuición sensible[15]. La primera pregunta que debemos hacernos es cómo el entendimiento ha alcanzado conceptos de este tipo de objetos y qué valor tienen. La conclusión, para Kant, es conocida: si su valor fuera cognoscitivo, "habría un uso puro de las categorías que sería objetivamente válido" (A 250) y "el entendimiento puro podría considerar este nuevo mundo" (idem) distinto del sensible. Sin embargo, ello no es posible si aplicamos las conclusiones establecidas en nuestro parágrafo anterior, a saber, que ninguna diversidad puede

---

14 Cf. también **Prolegomena**, IV, p. 322.

15 Así lo expresa el siguiente texto: "Las cosas que únicamente son objeto del entendimiento, pero que pueden ser dadas en cuanto tales en una intuición, aunque no sensible, se llaman noúmeno -intelligibiliam-" (A 249).

sernos dada de este tipo de objetos, ya que ninguna intuición de ellos puede hacerse efectiva en relación con nuestra subjetividad y, como ya vimos, los conceptos puros sin intuición no tienen referencia ni significado. No es este el momento de exponer con detenimiento esta teoría pero sí de referirnos a la distinción 'noúmeno negativo' - 'noúmeno positivo'.

Esta teoría es esencialmente clara en sus rasgos generales y el texto principal dice que el noúmeno positivo es el concepto del objeto que tiene que ser intuído por medio de una intuición inteligible, por tanto, de un objeto inteligible que es una cosa en sí, en sentido transcendental. Dado que este tipo de intuición no puede conocerse por nosotros, no puede haber principios sintéticos apriori de semejante objeto y, por tanto, los conceptos puros no ofrecen un sentido determinado en relación con él. Contrariamente, el noúmeno negativo es más bien el pensamiento de un objeto, del cual establecemos que su intuición no es sensible y, por lo tanto, corresponde al pensamiento de una cosa en sí en general en el sentido indicado en los parágrafos anteriores[16]. Esta doctrina está plenamente definida en **KrV**-B, pero indudablemente aparece en **KrV**-A. Así, en A 254, queda expuesto de una manera clara:

> "El concepto de noúmeno, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (mediante el entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase posible de intuición".

La conclusión en ambas ediciones es la misma: si bien el concepto de noúmeno negativo no sólo es posible sino necesario para limitar el uso del entendimiento, dado que éste es incapaz de hacerlo por sí mismo en el terreno empírico, el concepto de noúmeno positivo es vacío y no hay posibilidad de darle significado. Aquí se conjuntan los textos de ambas ediciones[17]. En realidad, el problema del

---

16 Esto es una paráfrasis de B 207: "Si entendemos por noúmeno una cosa que no sea objeto de la intuición sensible, este noúmeno está tomado en sentido negativo, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el objeto de una intuición no sensible, suponiendo una clase especial de intuición, la intelectual, ... éste sería el noúmeno en su sentido positivo".

17 "Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción...; el concepto de noúmeno, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada como cosa en sí misma y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio... Así pues, el concepto de noúmeno no es más que un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad" (A 254-255/B 310-311). Esta es la doctrina que se expone más escuetamente en B 308-309.

límite del uso sensible del entendimiento es el paralelo en la Analítica Transcendental a la noción de 'cosa en sí' en general de la Estética Transcendental, que por principio suponía la posibilidad de distintos tipos de existencia y de intuiciones, aún por determinar, que en todo caso tenían la cualidad de no ser necesariamente ni sensible ni inteligible; así, de la misma manera que la intuición sensible no tiene porqué ser la única, el pensamiento empírico no tiene por qué agotar el pensamiento de la realidad[18]. La noción de noúmeno positivo, por el contrario, juega el papel de la intuición intelectual en la Estética, a saber, la propuesta de un tipo de realidad, y de un pensamiento de la misma,en relación con el cual no podemos establecer ningún tipo de discurso. Aun cuando los objetos de ambos sean considerados como cosas en sí transcendentales, hay una asimetría entre ellos, consistente en que nuestro entendimiento puro no puede suponerse como ofreciéndonos un pensamiento posible de una realidad inteligible, dado el carácter irrepresentable que para nosotros tendría tal realidad. Y sin embargo, una vez demostrado que los conceptos puros son de alguna manera funciones independientes de la sensibilidad, aquel entendimiento podría representarse problemáticamente una realidad en cuya definición tampoco entrara la sensibilidad como modo de darse[19], sin decidir que sea una intuición inteligible, sino únicamente prescindiendo de toda intuición sensible.

4.2.- Phaenomena, objeto en general y objeto transcendental.

De la misma manera que la noción de cosa en sí en general y la cosa inteligible (ambas vinculadas en el concepto transcendental de cosa en sí) han devenido, en la Analítica, en el concepto negativo y positivo de noúmeno respectivamente, la noción de realidad sensible o fenómeno transcendental deviene en la noción de 'phaenomena' en cuanto fenómeno conceptualiado. En nuestro estudio sobre los problemas de la Analítica Transcendental tendremos ocasión de tratar detenidamente este problema, y ahora sólo nos interesa entender con claridad su relación con la cosa en sí tal y como fué estudiada en los puntos anteriores y sobre todo con la noción de objeto transcendental. Mi principal interés es proponer una alternativa a la interpretación de este problema ofrecida por PRAUSS. Mi objeción principal, en este contexto, consiste en que, antes de hacer un uso sistemático de la noción de objeto transcendental, debemos establecer el valor de esta doctrina

---

18 Este carácter paralelo entre limitación de la sensibilidad y limitación del pensamiento sensible es claro en B 310: "en efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición sensible... El concepto de noúmeno nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, por consiguiente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible".

19 Cf. B 309: "Si prescindo de toda intuición, queda todavía la forma del pensar, es decir, el modo de determinar un objeto para la diversidad de una intuición posible".

kantiana desde un punto de vista genético. Lo primero que hay que decir al respecto es que las nociones que son objeto de este punto son típicas de la **KrV**-A, ya que su uso queda bastante reducido en **KrV**-B, sobre todo en lo que se refiere al objeto transcendental. Esta disminución de uso es bastante comprensible, ya que es fácil demostrar que Kant peleó con estas cuestiones hasta los mismos días de la publicación de la **KrV**, siendo posible concluir que no estuvo totalmente satisfecho de la solución que dió a las mismas. En todo caso, PRAUSS debió plantearse los motivos por los que Kant retiró de la **KrV**-B prácticamente todos los usos de 'objeto transcendental' antes de haber decidido hacer de esta noción una parte central de su exposición de la Teoría de la cosa en sí de Kant.

Explicaré ahora por qué la teoría del objeto transcendental es en sí misma inmadura y cuáles fueron los motivos por los que Kant decidió abandonarla allí donde se ocupó con más intensidad de ella. Para ello debemos hacer un poco de historia del desarrollo del Criticismo y, principalmente, de la concepción que Kant tenía, hacia 1775, de los conceptos puros. Esto estará íntimamente vinculado con la noción de objeto en general -Objekt überhaupt- que se desarrolla en la **KrV**[20].

La teoría tradicional de Kant acerca de los conceptos puros consiste en que éstos son acciones generales del entendimiento por las que se piensa un objeto en general[21] y, por lo tanto, que tienen valor para representarse una realidad también en general. Esta teoría configura en la **KrV** la noción de 'Objekt überhaupt', dado que las categorías, en cuanto funciones intelectuales de la espontaneidad, no integran en sí mismas un contenido sensible ni se hallan condicionadas por este tipo de intuición. El objeto que nos representamos por las categorías en sí mismas consideradas es, pues, algo que no tiene definida su forma de intuición; en cuanto funciones puras, pueden ordenar y conceptualizar una diversidad en general dada, sea cual sea su forma de darse. Esta teoría, como digo, está recogida en la **KrV** en varios pasajes. Así, por ejemplo, en A 245-246, se nos dice que las categorías, con anterioridad a su determinación sensible, "no son sino simples modos de pensar un objeto de posibles intuiciones. Las categorías puras no son sino representaciones de las cosas en general". También es recogido en A 88, donde se mantiene que, "al tratar de objetos mediante predicados del pensamiento puro apriori..., se refieren a objetos en **sentido universal**, prescindiendo de todas las condiciones de la sensibilidad". Incluso es una

20 Permítaseme resumir aquí algunos de los resultados expuestos en mi trabajo **La formación de la KrV**, principalmente capítulos tercero y cuarto.

21 Cf. la **Reflexión** 4276: "Las categorías son las acciones generales de la razón por las que pensamos un objeto... Aquí el entendimiento piensa un objeto en general". Cf. también la **Reflexión** 4304, 4302 y 4637. Se encontrará un análisis de estas posiciones de Kant en las págs. 200-204 de **La formación de la KrV**, del autor.

teoría que se expone en textos añadidos en **KrV**-B[22]. Precisamente, en esta capacidad de las categorías de pensar un objeto independientemente de la intuición en que se dé, reside el peligro del uso de las mismas como si fuera válidas para proporcionar un conocimiento positivo de objetos inteligibles, tales como Dios, Alma, etc.; la **KrV** tiene aquí la finalidad esencial de hacer ver que la independencia de las categorías respecto de una intuición concreta no es ya, por eso, garantía para que éstas nos den el concepto positivo de un noúmeno, para lo que sería necesario que la cosa inteligible dejara de ser una cosa en sí transcendentalmente considerada. En relación con esta finalidad crítica, Kant ha dejado dos textos realmente importantes, en los que hace referencia, por otra parte, a que el peligro anteriormente señalado es una inclinación natural de la razón[23].

En realidad, no sería justo decir que la doctrina que venimos exponiendo tiene los mismos matices en la primera edición de la **KrV** que en la segunda, aun cuando la teoría de que las categorías son independientes de la sensibilidad es, naturalmente, común a ambas. También puede considerarse idéntico en las dos ediciones la noción de 'Objekt überhaupt': en cuanto que las categorías son funciones de síntesis de una diversidad posible, no entramos en la determinación del tipo de intuición por la cual se da, como ocurría en la Estética con su noción paralela de 'Dinge überhaupt'. Sin embargo, hay un sutil detalle que hace de la **KrV**-A algo distinto de la **KrV**-B en lo que se refiere a este problema, lo cual es perfectamente explicable por el hecho de la mayor cercanía de la primera con el período de formación de la **KrV**. Este detalle es fácil de ver. Si leemos el único texto donde el concepto de objeto en general aparece de nuevo cuño en la Segunda edición (B 128), que es precisamente donde se nos define las categorías en la medida en que ello es posible, veremos que se identi-

---

22 "Las categorías son conceptos de **un objeto en general**, mediante los cuales la intuición de éste se considera determinada en relación con una de las funciones lógicas del juzgar" (B 128). Pero se supone una intuición que se determina por ella. No concreta por sí el tipo.

23 Cf. B 305: "Nos hallamos aquí ante una ilusión difícil de evitar. Desde el punto de vista de su origen, las categorías... no se basan en la sensibilidad. Por ello **parecen** aplicables a objetos que se hallen fuera del alcance de los sentidos". También en A 289 está clara esta tesis: "Pensamos, pues, algo en general... Distinguimos el objeto general representado en abstracto y ese modo de intuirlo. Nos queda, entonces, una manera de determinar el objeto empleando sólo el pensamiento, la cual nos parece... una manera de existir del objeto en sí (noúmeno), prescindiendo de la intuición, que se halla limitada a nuestros sentidos". Cf. también, para interpretar este concepto de objeto en general, A 290.

fica 'categorías' con funciones lógicas del juzgar referidas a una realidad dada sin prejuzgar su modo de existir, llamaremos a esta Teoría madura de las categorías en contraposición con otra que expondremos como Teoría Precrítica. Sin embargo, en Kant no siempre estuvo vigente esta doctrina, y así, en la **Reflexión** 4631, se distingue cuidadosamente entre ambas cosas: "Las funciones lógicas son actos por los que ordenamos representaciones de cosas unas respecto de otras. Las funciones reales consisten en la manera cómo **ponemos** una representación de una cosa por y en sí misma". Esto tiene implicaciones importantes a la hora de entender las categorías, pues, si la teoría madura de Kant afirma que 'sustancia' no es sino la función para hallar en la realidad un sujeto, en la teoría precrítica contiene en sí misma no sólamente el sentido de un sujeto de diversidad dada, sino también el de ser un sujeto **último** en relación a toda diversidad. Esto está claro en bastante **Reflexiones**, como, por ejemplo, en la 4492, donde se nos dice que "el concepto de sustancia es el límite de los estados reales... Lo que es propiamente sujeto es lo que posee todo lo demás como accidente y modificación. Este concepto reside en nuestra razón". Sobre todo, la **Reflexión** 4415 es clara para entender la diferencia entre la teoría precrítica de las categorías y la plenamente crítica; dice así: "Toda relación real es o de vinculación o de contrariedad. Del primer tipo son: o la posición de una cosa por otra (ratio et rationatum), o en relación con otra (partium ad totum), o de una en otra (accidens et subtantia). Los límites son el primer fundamento, la totalidad de la vinculación, o el sujeto último. Una sustancia que contiene el primer principio de todo lo que es real, por consiguiente, sin dependencia, sin limitación y sin otro sujeto, constituye el principio supremo de todo". Aun cuando la Teoría madura de las categorías esté presente en la Primera edición (A 289), detalles de esta segunda teoría se hallan todavía en ella como residuos de la vieja concepción arraigada en Kant. Así, en A 245-246, se mezclan la teoría madura y la teoría precrítica, pues se nos dice que las categorías dependen, por una parte, de las funciones lógicas y, por otra, se establece que la noción de sustancia "es aquello que ha de constituir, en relación con la intuición, el sujeto último de todas las restantes determinaciones". Este último sentido de sustancia no es totalmente crítico, pues por sí mismo nos introduce en una dinámica que hace imposible su aplicación al campo de los fenómenos, ya que ningún sujeto último puede ser dado por medio de la sensibilidad (cf. **Reflexiones 4449 y 4414**)[24]. Esta vigencia de un sentido fuerte y precrítico de la noción de sustancia en **KrV**-A, hará más comprensible la noción de Objeto transcendental desarrollada en la misma edición. Esto es así justo por el detalle de que aquel sentido lleva como consecuencia que la categoría de sustancia no tenga un cumplimiento perfecto en el terreno de la sensibilidad y que la conceptualización de los phaenomena siempre sea provisional, requiriendo ser referida a una realidad no sensible en la que el sentido propio de la categoría obtenga un cumplimiento. Dado que esto puede suceder con las demás categorías de la relación, éstas, en sí mismas, llevan consigo la representación de una

[24] Estas Reflexiones se encuentran traducidas y explicadas en las páginas 213-215 del trabajo del autor ya citado anteriormente.

realidad en general que nunca obtendrá pleno cumplimiento en el campo de los fenómenos, sino que hace referencia a algo que está más allá de ellos y por lo que obtiene una fundamentación plena.

Si ahora estudiamos la noción de 'phaenomena' a la luz de esta doctrina no plenamente crítica, estaremos en condiciones de ver la función de la noción de 'objeto transcendental'. En efecto, también es una teoría de aproximadamente 1775 la de que, cuando los conceptos puros que constituyen el pensamiento de un objeto en general son aplicados a las condiciones generales de la sensibilidad, introducen una determinación sensible en los conceptos, al mismo tiempo que intelectualizan la sensibilidad. El objeto en general se convierte así en objeto general sensible o 'phaenomena', que no hace referencia, por tanto, más que al pensamiento de un fenómeno por medio de las categorías. Esta tesis se recoge en A 253 y A 289[25]. Sin embargo, es igualmente una teoría de esta época la que dice que **no hay posibilidad de cumplir con perfección el sentido que los conceptos puros llevan en sí mismos, cuando son aplicados a las condiciones de la sensibilidad para así obtener el concepto de 'phaenomena'.** Por ejemplo, el concepto de sustancia, como hemos visto, lleva en sí el sentido de sujeto último que no puede exponerse con plenitud en la sensibilidad. Así, en la **Reflexión** 4381 se dice que, "para un concepto de la razón pura, por ejemplo, el de sustancia, el predicado de impenetrabilidad es demasiado estrecho, y para el uso sensible el concepto puro es demasiado amplio". Lo mismo puede decirse de la noción de causa, que lleva en sí misma el sentido de último fundamento o de última fuerza, o del concepto de reciprocidad, que nos impulsa a representarnos un todo absoluto (Cf. **Reflexión** 4296, 4331 y 4330).

Cada una de estas aplicaciones de los conceptos puros a la sensibilidad imponen una reducción del significado del propio concepto puro y ello hace que todo caso de sustancia-phaenomena, causa o totalidad en el mismo sentido, exijan por sí mismos el pensamiento de un otro uso de los conceptos puros que proporcione los sentidos de realidad que permitan una fundamentación total de los fenómenos. En efecto, lo permanente, como caracterización fenoménica de la sustancia, puede ser accidente de algo más permanente o absolutamente permanente; todo sujeto empírico puede considerarse como un conjunto de predicados que corresponden a un sujeto más profundo que es el determinante de aquellos; por su parte, toda fuerza fenoménica puede estar determinada por otra fuerza, y todo conjunto fenoménico puede integrar más miembros, sin llegar a constituir nunca un todo real absoluto. Por todo ello el propio pensamiento de un objeto-phaenomena lleva en sí el concepto de algo desprovisto de plenitud que nos impulsa a concebir una realidad plena donde los conceptos puros obtengan cumplimiento perfecto. Esta realidad es también

---

25 "La categoría posee validez respecto a la intuición empírica para someterla al concepto de un objeto en general" (A 253). "Pensamos, pues, algo en general y lo determinamos sensiblemente" (A 289).

pensada por los conceptos puros, pero no como phaenomena; por otra parte, para esa realidad que da cumplimiento a las limitaciones del fenómeno no hay ninguna intuición concreta por medio de la cual pueda darse. Esto quiere decir que los conceptos puros referidos a esta realidad indeterminada en su modo de darse tienen un uso transcendental. Si esto es así, podemos concluir que es una teoría de Kant de esta época que el **pensamiento del phaenomena impone por sí mismo el pensamiento transcendental de un objeto no sensible que es concebido como el fundamento último del objeto-phaenomena.** Este objeto transcendental podría ser investigado luego en su propio concepto de primer fundamento, primera causa o todo absoluto sintético, conformando un estudio que Kant consideraba como problemático en filosofía transcendental pero con implicaciones dogmáticas en el terreno de la práctica, estudio que en todo caso proporcionaba un concepto positivo de Dios, Alma y Mundo[26]. Como es evidente, este pensamiento transcendental de la realidad que fundamenta la relatividad ontológica de los phaenomena, fraguará en la teoría de las Ideas Transcendentales, que seguirán conservando su status de pensamiento problemático de una realidad incondicionada con un peso decisivo en las creencias morales.

Pero si, como hemos visto, en **KrV**-A se conserva aún la concepción de la sustancia, que hace imposible su empleo en la realidad fenoménica con plenitud de sentido, debemos suponer que también se conserva la teoría de que el pensamiento de un objeto-phaenomena impone por sí mismo la referencia a un objeto no sensible pensado por los propios conceptos puros que le dé fundamento a aquél. Pues bien, esta es la teoría del 'transzendentale Gegenstand' de A 108-109. Sin embargo, en la **KrV**-A integra un detalle que es preciso explicar: se trata de que el Objeto Transcendental es una X desconocida. Esta aserción está necesitada de explicación dado que no se incluye en la versión tradicional de la noción dada en las **Reflexiones**. El caso es como sigue. Hasta los últimos años de la década de los 70, Kant pensó que el fundamento último de todos los fenómenos no era otro que el Yo sustancial, sujeto de todo tiempo, en el cual todas las representaciones fenoménicas no eran sino estados; por ello era en sí mismo un sujeto Incondicionado donde se asentaba todo el pensamiento de la realidad sensible. Las **Reflexiones** 5453 y 5109 son explícitas al respecto[27]:

> "Toda experiencia interna es un juicio cuyo predicado es empírico y el sujeto el 'Yo' que permanece independientemente de toda experiencia, pues es el sustrato de todo juicio empírico. Acerca de él trata la Psicología Racional".
>
> "El Alma no es un fenómeno pues en ella reside la manera de vincularse el todo de realidad de todo posible fenómeno... En relación con la existencia de los fenómenos, es un sustrato necesario, el cual no está subordinado a ningún fenómeno".

---

26 Cf. para todo esto las págs. 216-217 de mi trabajo.

27 Cf. otras reflexiones en la pág. 275 de mi trabajo.

Nadie dudará que estas doctrinas sean precríticas; por otra parte, lo que tiene importancia, para nuestro asunto es la afirmación un tanto secundaria en el primer texto de que la ciencia que estudia este 'Yo' es la Psicología Racional, pues puede confirmarse por diversos testimonios que Kant tenía un concepto de esta ciencia que distaba mucho de ser plenamente crítico y que mantuvo aproximadamente hasta 1778[28], según el cual los conceptos puros pueden ofrecer conocimiento a priori del Yo sustancial en cuanto simple, espontáneo, inmaterial y fundamento de todos los fenómenos. Las **Vorlesungen der Methaphysik,** principalmente las pp. 226-227, 262-265, son un claro testimonio de esta etapa evolutiva del pensamiento de Kant[29]. La reducción de esta doctrina es conocida como Paralogismos de la Razón Pura, y tuvo lugar cuando Kant descubrió que las categorías no tienen significado sin las condiciones de intuiciones dadas, y que el fundamento de los conceptos puros no podía, por tanto, ser un Yo sustancial sino un Yo considerado como Unidad de Consciencia limitado en su posibilidad de conocer, el objeto transcendental devino una mera X. Desde el descubrimiento anterior se imponía que nada podía decirse de lo que era pensado como incondicionado, pues de lo que no puede ser intuido sensiblemente no podemos tener sino un concepto negativo entendido como límite. Esto, desde luego, no hacía desaparecer el carácter de los phaenomena como realidad necesitada de una fundamentación última, dada la imposibilidad de cumplir en ellos una síntesis definitiva en relación con cada una de las funciones conceptuales puras; el pensamiento de los phaenomena imponía todavía el pensamiento de una realidad, en la que se halla finalmente su fundamento, pero ahora esta realidad debía señalarse como desconocida. Con ello, desde la evolución de la teoría de Kant, vemos el sentido de la noción de objeto transcendental en sus más importantes detalles: ser fundamento no sensible de los fenómenos, ser un objeto en sí mismo desconocido y únicamente representable como noúmeno negativo, esto es, como objeto pensado de una realidad en general y, por último, venir impuesto por la unidad de apercepción que ocupa, en la **KrV**, el papel que el yo sustancial representaba en la teoría precrítica anteriormente expuesta. El fundamento de esta posibilidad de representar el objeto transcendental venía dado por el hecho de que **las categorías representaban, en sí mismas, el objeto de una realidad en general.**

De acuerdo con lo expuesto, hay que comprender, por tanto, el siguiente texto:

> "Todas las representaciones tienen, en cuanto tales, su objeto propio y pueden, a su vez, ser objeto de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que se nos pueden dar inmediatamente, y lo que en ellos hace referencia inmediata al objeto se llama intuición. Pero tales fenómenos no son cosas en sí mismas, sino meras representaciones que, a su vez, poseen su propio objeto, el cual no puede ser intuído por

28 Para defender esta posición, cf. todo el Cap. IV de mi trabajo.

29 Cf. 293, 294 de **La formación de la KrV.**

nosotros y que, consiguientemente, puede llamarse 'no-empírico', es decir, objeto transcendental = X. El concepto puro de este objeto transcendental, que de hecho es idéntico a todos nuestros conocimientos = X, es lo que pone en relación todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, lo que les puede suministrar realidad objetiva. Este concepto no puede contener una intuición determinada y no afectará, por tanto, más que a la unidad que forzosamente tiene que haber entre la diversidad de un conocimiento, siempre que tal diversidad haga referencia a un objeto. Pero tal referencia no es más que la necesaria unidad de conciencia". (A 108-109).

Pero todo esto permite comprender que la dificultad de la doctrina del objeto transcendental expuesta en este texto reside el hecho de ser un conjunto o conglomerado de doctrinas que hemos venido analiando, pero también en introducir nuevos detalles que señalan la evolución sufrida por el pensamiento de Kant respecto de estos problemas. Precisamente este carácter de conglomerado de posiciones ancladas en puntos de vista precríticos, junto con las nuevas posiciones de madurez, es el que hacía recomendable su desaparición en la nueva edición. En efecto, si miramos más de cerca el problema, veremos que el objeto transcendental, en cuanto pensamiento de un noúmeno negativo que fundamenta y da realidad en último caso a todas las síntesis fenoménicas, juega evidentemente el papel de lo incondicionado para toda síntesis del entendimiento sensible. Con ello, se estaba introduciendo como inmediatamente necesario para el concepto de phaenomena el pensamiento de una realidad no sensible como último sujeto, última causa y último todo sintético. La teoría madura de Kant, sin embargo, es que el pensamiento de lo incondicionado se hace preciso como el último paso de toda síntesis del entendimiento y exige ser mediado por el pensamiento de una síntesis que, en si misma, no ofrece nunca más que fenómenos condicionados. En una palabra, la noción de objeto transcendental estaba jugando de la misma manera que la noción de idea transcendental, careciendo de la justificación sistemática que ésta tenía en cuanto última condición para todo lo condicionado, ya que aquélla, sin hacer referencia a este carácter mediato de la razón, se nos imponía de una manera directa. Esto es, la sección que estudiamos es una anticipación ciertamente injustificable e injustificada de la Dialéctica. Hay importantes textos donde es posible fundamentar esta tesis. Así, en A 288, se nos dice que

"el entendimiento limita la sensibilidad sin que por ello amplíe su propio campo. Al advertir a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto transcendental), que es la **causa del fenómeno,** sin ser él mismo, por tanto, un fenómeno".

Y en A 250 que: "Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición

> sensible. Pero en este sentido ese algo es el objeto transcendental. Este, a su vez, significa algo = X, de lo que nada sabemos ni podemos saber... La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los fenómenos unos noúmenos que sólo el entendimiento puro puede pensar, se basa en lo siguiente. La sensibilidad y su campo... no se refieren a las cosas en sí mismas... Consiguientemente, si no queremos permanecer en un **círculo** constante, la palabra 'fenómeno' hará referencia... a algo como un objeto independiente de la sensibilidad".

Aparte de los citados, hay al menos otros cuatro textos donde se nos propone la teoría del objeto transcendental como fundamento desconocido de los fenómenos, que sostienen por ello la opinión de que, en cierto sentido, la noción de objeto transcendental juega el papel de lo incondicionado, que debía ser exclusivo de las ideas transcendentales .

No sólamente usurpaba el papel de la idea transcendental en cuanto fundamento incondicionado en relación con los fenómenos, sino que, mirando las cosas desde el punto de vista de la evolución sufrida por Kant, según la cual las categorías no pueden darnos un concepto positivo de ese fundamento dado que para él no hay una intuición sensible, sería en ciertos aspectos una noción redundante respecto de la de objeto en general. En efecto, si de este objeto transcendental no era posible saber nada, por él no referimos a nada distinto del pensamiento de un objeto para el que no está determinado el tipo de intuición; pero este pensamiento no es nada distinto del que por sí mismas imponen las categorías en cuanto conceptos de un objeto para una diversidad dada en general, esto es, no necesariamente limitada a la que la sensibilidad pueda suministrarle, pues pude ser una diversidad conceptual. De ahí que, privado de su papel de fundamento útlimo en favor de las ideas de razón, el objeto transcendental equivale a la noción de objeto en general, que, naturalmente, no incluye aquella noción de fundamento de los fenómenos. Esta identidad entre ambos conceptos está implícita en la primera edición de la **KrV** en textos como los siguientes:

> "Las categorías sirven... para determinar el objeto transcendental (el concepto de algo en general) mediante lo dado a la sensibilidad" (A251).

---

30 Cf. A 379-380: "El objeto transcendental que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo... sino un fundamento desconocido para nosotros de los fenómenos". Véase también A 383, donde se habla del sustrato transcendental de los fenómenos; A 390 y, principalmente, A 393-394, dado que se llama al objeto transcendental "fundamento primario de su posibilidad en cuanto fenómenos".

En A 108, igualmente, se nos dice que "podremos precisar ahora mejor nuestro concepto de objeto en general", siendo así que lo que se explica inmediatamente después es el concepto de objeto transcendental. Esta identidad de sentido entre ambas nociones, que hace a esta última redundante, contribuye a explicar el por qué del abandono de la noción de objeto transcendental en la Segunda edición, siendo representado su papel por la noción de objeto en general (B 146), o simplemente por la de objeto -Objekt- (B 137).

Por último, cuando el concepto de objeto transcendental se diferenciaba de la noción de objeto en general, e incluso no integraba la noción de fundamento último que en rigor era propia de las ideas transcendentales, jugaba un papel que era cubierto por otro concepto que, aún sin estar perfectamente definido en la primera edición, adquiere una importancia central en la segunda. Se trata del concepto de 'noúmeno negativo', del que, explícitamente, no se da una definición en **KrV**-A. En efecto, en algunos contextos Kant usa el objeto transcendental en un sentido más concreto que el que posee la noción de objeto en general: se trata de aquel objeto en general que ponemos en la base de los fenómenos. La finalidad de este uso es mostrar el carácter limitado de la sensibilidad en cuanto que no da en la intuición la forma de síntesis objetiva de la diversidad. A 250-251 es el ejemplo más claro de este uso de objeto transcendental, en cuanto que objeto en general al que referimos los fenómenos. Así se nos dice que **"no se puede separar ese objeto transcendental de los datos sensibles,** ya que entonces no queda nada por medio de lo que sea pensado. Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino simplemente la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, objeto que es determinable por medio de la diversidad de esos fenómenos". Este uso viene impuesto por el hecho de que "los fenómenos no son más que representaciones y el entendimiento los refiere a un algo como objetos de la intuición sensible" (A 250), y por tanto, tiene como finalidad mostrar cómo el entendimiento limita a la sensibilidad imponiéndole sus propias condiciones. Con todo ello, semánticamente, 'objeto en general' y 'objeto transcendental' no dicen cosas distintas, si bien el segundo término indica el uso limitativo del primero con respecto de la sensibilidad. Pero este carácter limitativo ya era asumible por el concepto de noúmeno negativo, pues en sí mismo constituía pura y simplemente el pensamiento de una realidad indeterminada. Ahora bien, dado que en la primera edición no está definido con claridad el concepto de 'noúmeno negativo', aunque ya juegue el papel "de un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad" (A 255), Kant ve la conveniencia de distinguirlo de la noción genérica de 'noúmeno', en cuanto concepto de una cosa inteligible (A 249), lo que en la segunda edición hará el concepto de 'noúmeno positivo', de ahí que se nos diga que

> "el objeto al que refiero el fenómeno en general es el objeto transcendental, esto es, el pensamiento completamente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse noúmeno, pues yo no sé lo que es en sí mismo y no tengo de él ningún otro concepto que el de un objeto

de la intuición sensible en general, que es por tanto idéntico en todos los fenómenos" (A 253).

La expresión "no tengo de él otro concepto que el de un objeto de la intuición sensible en general", ha de ser interpretada, a la luz de lo que anteriormente hemos dicho, como una exposición de la idea según la cual el objeto transcendental es aquel que el entendimiento piensa de una manera general (modelo de objeto) para todos los fenómenos, y por medio del cual éstos tienen realidad objetiva; pero, de ninguna manera, da pié a su identificación con el objeto que nos ofrece la conceptualización de una intuición sensible concreta (phaenomena). Ello ayuda igualmente a comprender por qué la noción de objeto transcendental desaparece en sus usos más significativos en la segunda edición de la **KrV** reduciéndose a la de 'objeto en general'. Con ello no quiero, como en los otros casos, sugerir que esta tendencia a sustituir en ciertos contextos la noción de objeto transcendental por la de noúmeno negativo, no esté ya presente en la primera edición de la **KrV**, pues esto apoya mi posición general según la cual este núcleo de cuestiones está todavía en la edición de 1781 en pleno proceso de desarrollo hacia la madurez, que únicamente podía finalizar con la supresión de la noción de objeto transcendental en lo que se refiere a su función de señalar a lo incondicionado. El siguiente texto es una prueba decisiva de lo que afirmo:

"Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin que por ello amplíe su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto transcendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto)... Si queremos llamar... noúmeno a este objeto por no ser sensible su representación, somos muy libres de hacerlo. Pero, como no podemos aplicarle ninguno de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros. No sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro" (A 288-289).

Por todo ello, podemos concluir que las nociones básicas de la realidad en el tratamiento que reciben en la primera edición, tienen un carácter complejo e inmaduro, esencialmente porque la noción de objeto transcendental disputa a las demás una parte sustancial del sentido genuino de ellas, y así integra la función de incondicionado típica de la idea transcendental[31]; la función del pensamiendo de una que, en cuanto expediente teórico, esconde una dependencia de planteamientos claramente precríticos -en el sentido de que comprendemos la necesidad del paso a algo suprasensible porque el propio e íntimo significado de las categorías no puede cum-

[31] Cf. A 565: "Esas ideas transcendentes poseen un objeto puramente inteligible que nos es lícito admitir... en cuanto objeto transcendental del que no sabemos nada más... No es por tanto más que una cosa del pensamiento -Gedankending-". Para un tratamiento de este

plirse plenamente en lo sensible, siendo así que en el período crítico, las categorías no tienen significado en sí mismas, haciéndose necesaria la mediación del uso de la razón para comprobar la imposibilidad de una síntesis incondicionada sensible y el paso a algo inteligible en general-, comprenderemos las razones por las que Kant se pudo ver forzado a abandonarla. Pero una vez eliminada, las nociones que conceptualizan los diversos tipos de realidad adquieren unos contornos claros y precisos: la noción de objeto en general hace referencia a la conceptualización de una diversidad dada en la que no se determina por medio de qué intuición concreta se hace efectiva; esta noción se hace posible en virtud del hecho de que las categorías, por sí mismas, son reconocidas como incondicionadas respecto a la diversidad sensible. Cuando estas funciones conceptuales se aplican a la diversidad sensible, conceptualizan los fenómenos, haciendo posibles ordenaciones objetivas de los mismos; una realidad sensible conceptualizada con las funciones categoriales se denomina 'phaenomena'. Pero del hecho de la independencia de la sensibilidad que muestran las categorías, se impone la inclinación a creer que éstas **podrían** conceptualizar la hipotética diversidad que ofrecieran cosas de las que no está definido su modo de intuición, o la de cosas que sólo pueden ser intuídas inteligiblemente. La conceptualización de la primera diversidad ofrecería el concepto de noúmeno negativo, del cual tenemos necesidad dado que sabemos que la realidad sensible no es la única realidad. Ahora bien este es un pensamiento que no requiere apelar a la insuficiencia explicativa de la síntesis empírica; pero de la segunda noción no podemos hacernos la más mínima idea significativa, dado que ni siquiera podemos imaginar cuál sería el tipo de entendimiento que requeriría una tal diversidad inteligible para ser conceptualizada. Si ahora recordamos la teoría de PRAUSS según la cual la noción de objeto transcendental no sólo era el fundamento de la teoría de la experiencia, sino la noción más genuina de la expresión 'cosa en sí misma considerada', no podemos más que decidir el carácter simplificador de su tesis, que falsea de entrada toda su posición[32]: el objeto transcendental reducido sólo juega como objeto en general que nos indica únicamente la estructura de cualquier objeto y la posibilidad de un concepto de objetos no sensibles, pero que por sí mismo no es un concepto de una cosa en sí en sentido positivo.

concepto, como algo equivalente a una nada, cf. A 291.

32 Igualmente podríamos considerar como simplificadas y erróneas las tesis expuestas acerca de este particular en algunos trabajos menores de otros tantos intérpretes. Así, por ejemplo, M. MEYER confunde continuamente en su trabajo **Le paradoxe de l'objet...**, la noción de objeto transcendental con la noción de 'cosa en sí' y no traza bien la relación entre esta última noción y la de noúmeno. Así dice que "el objeto de la sensibilidad es cierto objeto del que se sabe que ha debido estar allí, pero que, como tal, permanece desconocido y no es más que un simple objeto transcendental" (op. cit., p. 296); e inmediatamente después mantiene que "este objeto sensible es la cosa tal y como es en sí misma, pero desde el momento en que nosotros hablamos de 'objeto', no puede ser un noúmeno... Decir que la cosa en

Me gustaría insistir en la relevancia que tiene la noción de **'objeto en general'** para la crítica de ciertos errores de la filosofía de Leibniz. En principio, para Kant, la filosofía de Leibniz tiene dos tipos de errores, que podríamos llamar 'materiales' y 'metodológicos'. El primer tipo no nos interesa ahora, pues consiste en que, para Kant, Leibniz estaba equivocado en su teoría de la libertad, de la materia, etc., etc. El segundo tipo de estos errores, aunque esté vinculado con el anterior, es más básico y general, pues se refiere a una falta de comprensión de la naturaleza de los problemas filosóficos que se tratan. Más concretamente, consiste en tratar la problemática vinculada con las cuestiones del mundo sensible, la materia, la conexión causal, la percepción, etc., como si también formaran parte del estudio del mundo inteligible; esto es, en emplear, para ambos contextos de cuestiones los mismos conceptos fundamentales **con idéntico sentido,** como si en el fondo constituyeran un único discurso. Según el diagnóstico de Kant, la razón de este error está en no establecer una tópica transcendental de objetos o de problemas, distinguiendo así entre fenómenos y noúmenos. La consecuencia fundamental es que Leibniz se dejó arrastrar por una mala interpretación del carácter puro e independiente de la sensibilidad que poseen los conceptos básicos del entendimiento, aceptando sin más que ya proporcionaban por sí mismos conocimiento de lo inteligible, en cuanto que

---

sí es incognoscible no significa más que el hecho de no saber de ella otra cosa que su existencia, en tanto que por ella sola un conocimiento real es posible" (op. cit., p. 297). De ahí que para él "el objeto es dado en la intuición de una manera nouménica" (op. cit., p. 297). No deseo discutir esta opinión, sino sólo dejar claro que mis posiciones hacen imposibles estos usos de las nociones que venimos analizando. Igualmente simplificador se muestra T.I. OISERMAN, quien mantiene que, "en la doctrina de la cosa en sí, se muestra en verdad la tendencia materialista de Kant" (**Die Dinge an sich und Noumena,** p. 97), la cual, sin embargo, se encuentra contrapesada por la tendencia idealista que niega la posibilidad del conocimiento de la misma, que constituiría la noción de noúmeno. Su trabajo, pues, está destinado a mostrar cómo, en ningún momento, la primera tendencia puede reducirse en favor de la segunda. Su tesis central es que la noción de 'cosa en sí' "es el presupuesto fundamentante de la Estética transcendental, ya que afecta a nuestra sensibilidad... Los noúmena no tienen, por su parte, ninguna relación con los datos de los sentidos. Son ideas de la Razón Pura apriori. Incluso en los casos donde Kant utiliza el término de 'noúmeno' para la cosa en sí, nunca afirma que los noúmenos sean cosas en sí" (op. cit., p. 97). Por tanto, el "concepto kantiano de 'cosa en sí' se opone al concepto de 'noúmena'" (idem, p. 101) y por ello hay que concluir que existe una contradicción entre las tendencias materialista e idealista.

ellos mismos no eran sensibles. Desde la doctrina de Kant, por tanto, se estaban haciendo idénticos los conceptos de **objeto en general** (que es lo que realmente representan los conceptos puros por sí mismos) y noúmeno (como conceptualización de un objeto inteligible). El resultado fue, naturalmente, el establecimiento de un discurso inespecífico, general y sin criterios, pues las categorías, en cuanto funciones tomadas en sí mismas y aún cuando tienen un significado transcendental, dado que refieren a algo en general[33], diciendo: algo en general es objeto si podemos llamarle sujeto real o sustancia, fundamento real o causa, fundamentado real o efecto, o si está en relación recíproca con otros objetos, no tienen referencia ni significado **concreto** (para conocer) más que cuando sus funciones se determinan por las condiciones necesarias de una diversidad dada de manera efectiva. Por tanto, la confusión primaria del objeto en general con el noúmeno se reforzó con la teoría de que la sensibilidad no ofrece condiciones últimas y determinantes para la existencia y definición de los objetos sensibles en cuanto fenómenos y, por tanto, que éstos no poseen un universo de discurso propio; desde esta perspectiva, Leibniz estudiaba los objetos sensibles sin valorar sus características constituyentes, y por tanto sin determinar por ellas los conceptos puros, los cuales, exentos de esta determinación, eran fácilmente considerados como adecuados para el conocimiento de los objetos inteligibles que fundaban los fenómenos. Leibniz, por tanto, levantaba su filosofía sobre una comprensión general de la realidad sin la división Sensible -inteligible- que le brindaban los conceptos puros sin esquematizar y, por tanto, establecía un uso de las categorías sin sentido ni referencia, esto es, sin realidad objetiva. El siguiente texto es un claro resumen de la posición de Kant:

> "Leibniz comparó entre sí los objetos de los sentidos considerándolos como cosas en general... Como dejó totalmente al margen el lugar transcendental de esos conceptos (si el objeto debe ser contado entre los fenómenos o entre las cosas en sí mismas), el resultado no podía ser otro que el de extender a los objetos de los sentidos su principio de los indiscernibles, que sólo tienen validez respecto de los conceptos de las cosas en general" (B 327-328).
>
> "Naturalmente, descubrió que no había más diferencias que aquéllas por medio de las que el entendimiento distingue sus conceptos unos de otros. No consideró como originarias las condiciones de la intuición sensible, las cuales conllevan sus propias diferencias" (B 326)... "Sí en cambio aplicó esos conceptos a un objeto en general (en sentido transcendental) sin precisar si se trata de un objeto de la intuición sensible o

33 Para un estudio del significado transcendental de las categorías -lo que no implica su uso transcendental, sino sólo su función de referir a algo en general- cf. J. SIMON, **Fenomena and Noumena...**, pp. 523-525. Sin embargo, no estoy de acuerdo con su propuesta de hacer de la unidad de apercepción una forma de conocimiento del yo como un noúmeno distinto de toda experiencia (cf. p. 526).

de la intuición intelectual, apareciendo entonces limitaciones (que impiden ir más allá del concepto) que prohiben todo uso emprírico de aquéllos, lo que demuestra que la representación de un **objeto como cosa en general no sólo es insuficiente... sino en sí misma contradictoria"** (B 335).

Es en este contexto, por tanto, donde hay que situar la función de la noción de objeto en general, pues sólo a partir de esta noción se muestra la necesidad de determinar las categorías por medio de las condiciones de la sensibilidad y la imposibilidad de llegar a hacerlo por una intuición inteligible, impidiendo así que, en sí mismas consideradas, obtengan el valor de constitutivas de una objetividad concreta[34].

Hasta ahora hemos visto las distintas teorías de Kant acerca de las nociones básicas de la realidad, siempre en sentido transcendental, tal y como se desarrollan en la Estética y en la Analítica. Debemos ver ahora el problema en los textos de la Dialéctica Transcendental.

4.3.- EL PROBLEMA DE LA 'COSA EN SI' Y DEL NOUMENO EN LA DIALECTICA TRANSCENDENTAL.

Este apartado no tiene como finalidad recorrer todos los textos que aparecen en la Dialéctica sobre el problema, sino registrar el matiz que éste adquiere en el contexto de los problemas por los que interroga la Dialéctica, a saber: la noción de fundamento último de lo existente en el campo fenoménico, en cuanto desconocido en sí mismo y, por tanto, en cuanto realidad no sensible que es preciso pensar para todo fenómeno. Con menos palabras, se trata de relacionar el problema de la cosa en sí y del Noúmeno negativo con el de lo incondicionado y el de la naturaleza real o esencial real (Realwessen o Naturwessen). El hecho de que Kant utilice la noción de cosa en sí como fundamento del fenómeno en todas las partes de la **KrV** (por ejemplo, B 306), no debe impedirnos entender que su posición sistemática sea precisamente la que se realiza en Dialéctica Transcendental. En efecto, Kant quiere dejar abierta siempre la puerta que posibilite el mantenimiento de una realidad no sensible que fundamente el fenómeno (pues en ello estaban implicadas sus más queridas doctrinas morales), pero indudablemente esta posición no está justificada,

---

34 Para este asunto, cf. PATON, **Kant on the Errors of Leibniz**, p. 75: "Para él, el principal error reside en suponer que los conceptos puros, por sí mismos, pueden darnos conocimiento a la vez de las cosas en sí mismas y de los objetos sensibles o fenómenos". En cierto sentido, nuestra explicación es más básica que la que aquí se ofrece.

como veremos, desde el mismo concepto de realidad sensible dada a la intuición, (aunque sí tenga aquí parte de sus fundamentos), sino en el hecho de que ninguna síntesis en el fenómeno es totalmente explicativa. En efecto, siempre hay una posibilidad de interrogar por una causa fenoménica ulterior, por una realidad aún desconocida, por una sustancia aún más básica. Si queremos que nuestra experiencia adquiera **la forma de una totalidad,** debemos buscar un último fundamento, del que no exigimos que sea dado fenoménicamente, precisamente en virtud de su carácter de 'último'. Pensamos así una realidad no sensible, de la que, sin embargo, no definimos su modo de intuición positivamente. Con ello, el concepto negativo de noúmeno, que en sí mismo era una posibilidad, obtiene **un** uso, aun cuando sólo sea regulativo, para la síntesis total de la experiencia. Para ello se requiere ya el uso empírico del entendimiento, que tiene en su base la noción de Erscheinung y Phaenomena, haciéndose necesario dicho uso cuando a través de las sucesivas síntesis mediatas se comprende la imposibilidad de alcanzar fenoménicamente un principio último que ordene todas las series explicativas de los fenómenos en un solo sistema.

Cuando se considera que la serie de síntesis empíricas abarca a toda la experiencia, el concepto problemático de noúmeno negativo que se alcanza recibe el nombre de idea transcendental; cuando la serie de síntesis se refiere a la obtenida en relación con un objeto empírico concreto, también nos vemos forzados a obtener la idea de un fundamento último de la existencia de todos los aspectos fenoménicos del objeto empírico, configurando la noción de 'esencial real' de ese objeto, que siendo en sí misma también desconocida, es un caso más de la aplicación de la noción de Noúmeno negativo a la ordenación de la experiencia[35]. En relación con esta esencia real, el concepto empírico obtenido en virtud de las sucesivas experiencias respecto de un objeto, no es sino un intento de aproximación o, como a veces dice Kant, un correlato sensible del mismo. Aquí volvemos a encontrarnos con el problema de que Kant utiliza esta tesis en lugares que no son la Dialéctica trasncendental ni su Apéndice (como es obvio, la noción de 'esencia real' está íntimamente vinculada a la noción de 'idea empírica'), sugiriendo la tesis de que el mismo concepto de realidad empírica impone, sin la mediación del razonamiento de que toda síntesis empírica es condicionada, la noción de fundamento no sensible de dicha realidad. Así, por ejemplo, se habla en A 30 de los fenómenos (Erscheinung) como **correlatos** de las

[35] "Nosotros somos enteramente incapaces de descubrir la esencial real o natural de la cosa, pues... para ella (esse rei) se requeriría el conocimiento de aquéllo de lo que depende todo lo pertenece a su ser en cuanto principio de determinación". (**Logik**, IX, p. 62). Para este concepto, cf. igualmente el Vorrede de los **Anfangsgründe**; también **KrV**, B 599-607, donde se dice explícitamente que el concepto de una cosa como completamente determinada impone la noción de cosa en sí como prototipo ideal de las cosas empíricas, y fundamento de ellas.

cosas en sí, afirmándose que sabemos que estas cosas existen, aunque no sepamos qué son, esto es, cuál es su esencia real (cf. B 59 y B 62); de las que decimos que pueden servir de fundamentos al fenómeno (B 66). Aún cuando no podemos dejar de considerar esta teoría como típicamente kantiana, debemos decir que su sentido no es que los fenómenos (Erscheinung) **en cuanto a su mero aparecer** implican ya la referencia a algo que no aparece, sino que **cualquier concepto empírico de objetos sensibles (phaenomena) implica que ninguna síntesis empírica puede ser completa** y que por lo tanto conduce a un supuesto fundamento no-sensible que es el que permite dar coherencia total al conocimiento que tenemos de él. De ahí que esta doctrina no sea de la Estética Transcendental, sino de la Dialéctica Transcendental, donde se pueden hallar los siguientes textos:

> "El mundo sensible no contiene más que fenómenos, los cuales son meras representaciones. Estas se hallan, a su vez sensiblemente condicionadas y, como nuestros objetos no son nunca cosas en sí mismas, nada tiene de extraño el que nunca podamos dar un salto que nos lleve desde un miembro de la serie empírica, sea el que sea, al exterior del contexto de la sensibilidad, como si nos halláramos en presencia de cosas en sí mismas... Ahora bien, el concebir un fundamento inteligible de los fenómenos, esto es, del mundo sensible, y concebirle, además, como exento de la contingencia propia de este último, no se opone ni al regreso empíricamente considerado como ilimitado en la serie de los fenómenos ni a la contingencia de cada uno de ellos" (B 592).

> "Se trata de un ideal transcendental que sirve de base a la completa determinación de... todo lo que existe. Es la completa y suprema condición material de todo lo que existe, condición a la que tiene que **retrotraerse todo pensamiento** de los objetos en general en lo que al contenido de estos se refiere... En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (prototypon) de todas las cosas. Al ser estas, en su conjunto copias (ectypa) deficientes, toman de él la materia de su posibilidad, y aunque se aproximen a él en mayor o menor grado, siempre se quedan a infinita distancia de él" (B 604-606).

El primer texto es decisivo para la noción de 'fundamento de los fenómenos' y el segundo para hacer ver que toda consideración de la realidad sensible como realidad limitada hace referencia a que el **pensamiento de ella** nunca es autosuficiente si se mantiene en el campo de las condiciones de sensibilidad, porque nunca será posible un último tiempo ni un último espacio y por tanto una última síntesis empírica, y no al hecho de que por sí misma la noción de realidad sensible como lo que es dado bajo condiciones de espacio-temporalidad, lleve ya implícito el pensamiento de una realidad en sí que le sirve de fundamento último. La realidad que se nos da en la intuición nos aparece tan autosuficiente como cualquier realidad que es dada en

cualquier intuición, y **sólo a partir de un razonamiento** puede mostrarse que necesitamos pensar algo de naturaleza no sensible como último fundamento de todas las determinaciones que aparecen. La tesis de que los phaenomena imponen el pensamiento de una cosa en sí es una conclusión y no una evidencia desde el mero concepto de fenómeno. Pero que ambas cosas, fundamento último y naturaleza real como arquetipo, sean cosas en sí es igualmente una conclusión en cuanto que es una aplicación a un caso concreto del concepto de noúmeno negativo como concepto de una realidad con respecto a la cual no hemos definido su modo de intuición, pero de la que sabemos que no es sensible, esto es, de la cual sabemos que es un caso de 'Dinge an sich' en sentido transcendental, tal y como se definió anteriormente en el contexto de la Estética Transcendental. Sea como sea, las expresiones en las cuales se nos dice que los 'Erscheinungen' son manifestaciones de cosas en sí, deben ser entendidas desde este contexto, si queremos respetar las interpretaciones que propusimos para las tesis del realismo empírico. Como veremos, las manifestaciones más claramente fenomenalistas de Kant están vinculadas a textos donde parece defenderse la tesis de una **inmediata relación entre fenómenos y cosas en sí como su fundamento** en el contexto de la intuición y no del pensar. Pero posteriormente estudiaremos estos casos en relación con el problema de la afección.

Aparte de las inclinaciones involuntarias de Kant al uso de expresiones interpretables de una manera fenomenalista, hay otra razón por la que Kant habla de una cosa en sí como fundamento del fenómeno en lugares distintos de la Dialéctica Transcendental y que no implica su oposición a la teoría que venimos defendiendo. La explicación es que el razonamiento que se desarrolla en la Dialéctica para imponer la existencia de una cosa en sí, se camufla en expresiones como, por ejemplo, "en el fondo", "podemos mantenernos en círculo", etc., que son expresiones que sólo tienen sentido referidas a la pregunta por el fundamento de toda síntesis empírica[36]. Ello era posible porque esta pregunta tenía una respuesta intuitiva y relativamente inmediata, dado que era un caso de un argumento que negaba el recurso al infinito como contestación satisfactoria a la pregunta sobre el fundamento de lo que aparece. En este sentido lo emplea en uno de los momentos más importantes de la exposición de este problema: en la controversia con Eberhard. En su Sección C, donde se enfrenta a la distinción sensible-no sensible en el contexto de la contraposición con Leibniz, continuamente utiliza la expresión 'Grund' para establecer la relación entre 'fenómeno' y 'cosa en sí'. Es por medio de esta expresión por lo que Kant valora como acorde con la **KrV** la sentencia de Eberhard, según la cual las verdades fenoménicas "tienen fundamentos últimos objetivos que son cosas en sí mismas" (**Eberhard**, VIII, p. 207); sólo que la doctrina de la **KrV** mantiene que, por cosas en sí mismas, no hay que comprender algo que se dé espacio-temporalmen-

36 Cf., por ejemplo, A 251-252: "Si **no queremos permanecer en un círculo constante**, la palabra fenómeno hará referencia a algo... que en sí mismo... es algo independiente de la sensibilidad".

te, sino "aquello que la **KrV** llama sustrato extra o supra sensible (noúmeno)" (idem), ya que lo único que podemos establecer de él es precisamente su carácter no sensible[37]. Esta concordancia con la doctrina leibniziana en principio, tiene su fundamento en que ambos filósofos utilizan el argumento de principio de razón suficiente como puente que vincula el fenómeno con su fundamento último[38]. Sin embargo, como es sabido, Eberhard juega con una noción de fundamento ambigua, ya que unas veces lo utiliza lógicamente y otras ontológicamente; cuando este último uso ocurre, Eberhard se opone a Kant, pues para el leibniziano la realidad fundamentante de todo fenómeno se sigue dando en el espacio y el tiempo, debiendo ser buscada desde las percepciones que tenemos de ella[39], siendo así que para Kant el fundamento último ni es sensible ni se da espacio-temporalmente.

La tesis que mantenemos según la cual la afirmación: 'es preciso suponer, para los fenómenos, una realidad no sensible caracterizada como noúmeno negativo y, por tanto, como el pensamiento de una cosa en sí transcendentalmente considerada', es una conclusión por medio de la cual se pretende contestar a la pregunta sobre el fundamento explicativo último de las determinaciones empíricas de la realidad sensible, y no algo que venga impuesto por la problemática de la percepción como conocimiento de fenómenos, tiene un escollo evidente en la tesis de que la cosa en sí anteriormente expuesta **afecta** nuestra sensibilidad, produciendo en nosotros el fenómeno. Esta última posición es una de las bases más claras de las intepretaciones fenomenalistas, ya que el fenómeno, en este último caso, no sería sino el efecto en nosotros de la cosa en sí que nos afecta, la cual sería la única cosa existente independiente de la subjetividad. Por tanto, debemos discutirla no sólo para abrir paso a nuestra opinión de separar la noción de cosa en sí, fundamento del fenómeno, del contexto de la percepción y situarlo en el de la limitación de las explicaciones empíricas que da la Dialéctica, sino también para proporcionar ulterior apoyo a nuestra posición sobre la doctrina del Realismo empírico.

37 Esta afirmación es la clave de la crítica a Eberhard, quien afirma que entre un fenómeno y su fundamento nouménico no hay otra diferencia que entre una percepción confusa y una percepción distinta producida una vez que el entendimiento ha pensado el fenómeno. El fundamento del fenómeno sería al mismo tiempo una de sus partes 'fenoménicas' (en sentido de Kant). Cf. **Eberhard...**, pp. 208-209.

38 La diferencia fundamental en la interpretación del principio de razón es que, para Kant, su función es vincular todos los fenómenos por medio de la ley de causalidad, y limitar las explicaciones empíricas justo por su incapacidad de poder dar un primer fundamento, mientras que, para Eberhard, también proporciona conocimiento de lo inteligible. Cf. Op. cit., p. 213 Nota.

39 Para esta ambigüedad en la expresión de razón suficiente, cf. ALLISON, **The Kant-Eberhard Controversy**, pp. 95-96.

Sin excesiva dificultad es posible explicar la noción de afección de una manera que cumpla ambos requisitos. Un texto importante a tener en cuenta, para ello, es el siguiente:

> "¿Qué da a la sensibilidad su materia, esto es, la sensación?... Eberhard cree hablar en contra de la **KrV** cuando dice: 'nosotros podemos elegir lo que queramos, pero siempre llegaremos a las cosas en sí mismas'; ahora bien, esto es precisamente lo que la **KrV** constantemente afirma. La única diferencia es que ella sitúa este fundamento de la materia de representaciones sensibles no de nuevo en las cosas, en cuanto objetos sensibles, sino en ese algo supra-sensible de lo que no podemos tener conocimiento y que fundamenta la representación sensible. La **KrV** dice: los objetos como cosas en sí mismas dan la materia a la intuición empírica (ellos contienen el fundamento de la determinación de la facultad de representación de acuerdo con la sensibilidad), pero no son la materia de estas intuiciones" (**Eberhard**, VIII, p. 215).

Este texto es fundamental por un motivo concreto: utiliza la palabra 'Grund' en un esquema de pesamiento en el que normalmente se usa la palabra 'Affektion' y sus derivados. Así, por ejemplo, en B 235, se nos dice que debemos estudiar la cosa en sí misma "sin relación a las representaciones por las que **ella** nos afecta"; también en los **Prolegomena** se defienden tesis parecidas[40]. Sin embargo, en una gran cantidad de pasajes (los últimos fechados), el objeto que nos afecta es siempre tipificado como el objeto sensible (cuerpos) o la realidad sensible y a veces como la realidad en general. Mi opinión es que ambas posiciones no son contradictorias, pues podemos mantener que la realidad sensible o la materia es la que nos afecta realmente al mismo tiempo que aceptamos que el fundamento último de toda afección **requiere ser pensado** usando la noción de noúmeno negativo; esto es, que cuando Kant refiere a la cosa en sí **como afectándonos**, está utilizando una expresión abreviada de

---

[40] Cf. **Prolegomena**, IV, pp. 314-315: "Si los objetos de los sentidos los consideramos como meros fenómenos, confesamos con ello que, **en el fondo** de los mismos, está dada una cosa en sí, aunque no conozcamos de ella sino su manifestación, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. **El entendimiento**, dado que admite fenómenos, confiesa igualmente la existencia de cosas en sí". En la pág. 289 de la misma obra se dice que "nos son dadas cosas como objetos de nuestra sensibilidad existentes fuera de nosotros, pero de lo que pueden ser en sí nada sabemos, sino que sólo conocemos sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros, en tanto que afectan nuestros sentidos". Cf. también IV, pp. 354-359.

aquélla más general que dice que debemos pensar como fundamento último del objeto que nos afecta, un noúmeno negativo, dejando el significado genuino de afección para los contextos donde se mantiene que es el objeto sensible el que nos afecta[41]. Lo importante de esto es que así impedimos toda utilización de estos contextos como base para las interpretaciones fenomenalistas, permitiéndonos ser totalmente coherentes con el Realismo empírico.

Para ello, debemos exponer el texto de Eberhard anteriormente citado desde lo que ya sabemos de la noción de noúmeno negativo como fundamento último de las determinaciones existentes en la realidad empírica, es decir, de la materia como realidad sensible. La posición de Kant es que la materia es sensible como tal siempre, pero que si preguntamos cuál es el fundamento de que esa materia nos sea dada, no podemos pensar que indefinidamente esta materia tenga otra, a su vez, como fundamento de existencia. Así, si interrogamos por la causa de que se nos dé una extensión coloreada, diremos que porque dicha extensión es de una tal propiedad que absorbe determinados rayos luminosos y refleja otros, y, si continuamos nuestras preguntas, seguiremos diciendo que la luz es una materia con las propiedades de tener tal espectro de colores, etc., etc. Pero, mientras que sigamos dando este tipo de respuestas, podemos seguir haciendo el mismo tipo de preguntas. El único final posible de esta serie de preguntas es afirmar que hay algo en la realidad que determina que exista esta materia cualificada, de tal manera que nos pueda ser dada en una intuición sensible. Pero, al alcanzar el final, estamos introduciendo un sentido de realidad que es esencialmente distinto del que usábamos en nuestras respuestas provisionales; aquí, en efecto, explicábamos una realidad material dada por otra que considerábamos más básica y fundamental, pero, en nuestra respuesta final, no hablamos de una realidad material dada, sino de algo que no es dado

---

41 Así, en B 33, se mantiene que "el objeto que nos afecta es el que nos es dado en la intuición sensible". En A 28-29, se dice que "la luz afecta el sentido", siendo, naturalmente, aquella un objeto empírico. En B 51, se afirman, más generalmente, que somos afectados por objetos; y en B 68, se mantiene que la autoconciencia, en cuanto sentido interno, se afecta a sí misma, siendo el sentido interno una realidad fenoménica. El objeto existente vuelve a ser el que nos afecta en B 72, así como en B 75. En B 93 se dice que las intuiciones se basan en afecciones, pero no se explicita qué nos afecta. Tampoco se nos dice en A 253. En B 129 y B 153 'afección' se define únicamente en relación al sujeto, es decir, como aquello que produce un cambio en la situación de conciencia o del Gemüt. En B 155, es el propio entendimiento el que determina, como capacidad subjetiva, al sentido interno. En B 208, la afección es, ante todo, el cambio de representación que es referido a un objeto en general. En todos estos textos no se habla de la cosa en sí como tal.

sensiblemente y que, sin embargo, lo concebimos como siendo el fundamento de lo que de esa manera nos es dado. Naturalmente, ese algo no lo percibimos, no nos afecta, ni nunca podrá hacerlo (pues entonces sería una respuesta provisional), y, por tanto, no podemos nunca conocerlo, ni saber cómo podría intuírse; constituye, pues, un caso de la representación de noúmeno negativo y, en cuanto que fundamento de las determinaciones sensibles dadas, se asimila a la noción de esencia o naturaleza real. Si reparamos en el texto que comentamos, nos daremos cuenta de que este fundamento de la materia de las representaciones es el fundamento **de la determinación de la facultad de representar sensible**, pero no es justamente lo que determina a la sensibilidad; si es fundamento de la determinación y de la materia, la determinación misma debe producirse por la materia; en otras palabras, es **fundamento de la determinación por ser fundamento de la materia**, pero sólo esta última nos afecta, produce la determinación concreta. El fundamento último, por tanto, no es reconocido a través de una afección, sino puesto por el pensamiento como cualquier otro concepto de noúmeno negativo; es representado como aquello por lo que determinada materia es dada, pero su representación no es la de la materia. Este es realmente el contrasentido de la tesis de la doble afección, tal y conforme la expuso ADICKES[42]: propone que es un objeto únicamente representado por el pensamiento el que afecta a un Yo que, en caso de poder ser defendido como kantiano, tendría que ser también representado únicamente por el pensamiento, siendo así que, cuando Kant hablaba de 'afección', quería dar a entender un proceso real entre lo existente empíricamente y la sensibilidad.

Una vez recorridos todos estos pasos, se obtiene una comprensión de la realidad sensible distinta a la que se obtenía únicamente a partir del hecho de su presentación en la intuición, pues ahora se nos impone la idea de que todas las determinaciones concretas que la intuición nos presenta se deben a una naturaleza en sí misma desconocida para nosotros, y por eso son contingentes. Desde esta nueva comprensión, podemos decir que esa naturaleza como algo en general no dado a la sensibilidad es lo que, en el fondo, estamos intentando llegar a conocer a través de todas las determinaciones dadas a los sentidos y, por tanto, que todos los conocimientos empíricos, en cuanto de fenómenos, suponen el **pensamiento** de una realidad como noúmeno negativo; pero, con ello, no estamos diciendo que los fenómenos sean sólo representaciones en nosotros y que supongan la cosa en sí como su causa, sino que lo que hacemos es exponer una atractiva teoría acerca de la limitación de

---

42 Cf. ADICKES, **Kant's lehre von...**, p. 41: "Una tal imagen del mundo espacial fenoménico es sólo posible por afección empírica y no es causada por afección transcendente desde las cosas en sí mismas". También pág. 47: "Por la afección transcendente puede ser afectado únicamente el yo en sí. Como estas cosas están fuera del espacio y del tiempo, sólo pueden actuar sobre un yo en sí, exento de la dimensión espacio-temporal".

nuestro **conocimiento** (no de la Intuición) respecto de las determinaciones existentes de las cosas empíricas y de estas mismas cosas. En este sentido, en B 522-525, se habla del objeto transcendental (en la función anteriormente señalada de noúmeno negativo) como "la causa no sensible de esas representaciones... como la causa meramente inteligible de los fenómenos en general..., al que podemos atribuir toda la extensión y cohesión de nuestras percepciones posibles". Pero, como venimos diciendo, su sentido es explicar la posibilidad de un continuo regreso en la serie de las síntesis empíricas en el tiempo, y en todo caso ese noúmeno negativo no puede ser intuído como objeto y, por tanto, no puede afectarnos, dado que sólo podemos concebir afección en el contexto de la intuición. Concluyendo: desde la Dialéctica Transcendental surge una comprensión de la conceptualización de la realidad empírica que nos impone pensar en una realidad que no es dada a la intuición sensible y que se considera fundamento último de las peculiaridades de ésta. Pero, indudablemente, esa realidad en general pensada como fundamento último, "no sirve más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón mediante el procedimiento de derivar, por así decirlo, el objeto de la experiencia del presunto objeto de **esa idea** como fundamento o causa del primero". (B 698). Esta teoría en ningún caso estaba presentada en la Estética Transcendental.

Sin embargo, en determinados pasajes de la **KrV**, sobre todo en B 305-307, parece imponerse una teoría contraria, según la cual la noción de noúmeno se impondría directamente desde la doctrina expuesta en la Estética. Así, se dice lo siguiente:

> "Cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos-Erscheinungen, el nombre de entes sensibles (phaenomena), nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no las intuyamos en sí mismas) u otras posibles (que no son en absoluto objeto de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento a aquellos objetos, llamándolas entes inteligibles. La cuestión que entonces se presenta es la de si nuestros conceptos puros del entendimiento no pueden tener significado con relación a estos noúmenos.
>
> Desde el comienzo, se observa aquí una ambigüedad capaz de provocar un grave malentendido. Consiste en que, cuando el entendimiento llama mero phaenomena a un objeto desde un punto de vista, se hace a la vez, desde fuera de este punto de vista, una representación de un objeto en sí mismo, creyendo así que puede hacerse igualmente un concepto de semejante objeto".

Esta larga cita ha sido interpretada de la siguiente manera: "la teoría de la sensibilidad, tal y conforme es expuesta en la **KrV** es al mismo tiempo una doctrina

del noúmeno en el sentido negativo; esto implica que nosotros debemos pensar cosas como son en sí mismas, y no como nos aparecen" (PATON, **Kant's Methaphysic...**, p. 453, T. II). Y esto porque "la verdadera palabra 'fenómeno' implica una referencia a algo en sí mismo, esto es, un objeto independiente de nuestra sensibilidad" (PATON, **Kant's Methaphysic of...**, p. 445), queriendo esto decir que, "si Kant ha aprobado en la Estética que los sentidos pueden representar algo únicamente como aprece..., **esto que aparece tiene que ser** una cosa en sí misma" (op. cit., p. 442).

Por mi parte, interpreto el texto de una manera distinta, ya que sólo así puede hacerse coherente con las críticas de Kant al realismo transcendental y con su teoría del realismo empírico. Sin embargo, he de decir que los resultados de la Estética Transcendental sí **implican de alguna manera** restringida la noción de noúmeno negativo (y positivo) de la misma manera que implican la noción de phaenomena. En efecto, puesto que allí se mantenía que hipotéticamente había dos modos de representarse la relación de una realidad en general a una subjetividad, ahora se mantiene que hay dos formas de pensar la realidad: aquélla que piensa lo que no se da por una intuición sensible es un noúmeno y aquélla que piensa lo que se da por ella, un phaenomena. Pero lo que no se está implicando con ello es que dicha hipótesis **tenga un uso concreto en el sentido de que debamos afirmar que un phaenomena requiere ser referido a un último fundamento inteligible para ordenar así totalmente la experiencia que tenemos de él.** Esto no es una implicación de la Estética sino que es algo que sólo puede afirmarse desde los argumentos desarrollados en la Dialéctica. Sólo por ellos aprendemos a "distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen" (B 306). Ello se confirma desde un hecho evidente, y es que Kant continúa, en el texto mencionado, desarrollando la cuestión de si, hipotéticamente, podríamos conocer conceptualmente lo que la Estética había establecido como una posible realidad no sensible o inteligible, y no está interesado en considerar la posibilidad de que la explicación fenoménica sea en sí misma finita en cuanto que no permite dar un sentido a la noción de fundamento explicativo último. Como conclusión: lo que une la noción de fenómeno y noúmeno no es un hecho (Afección) sino un razonamiento (las cadenas de causas deben tener un fin).

En **KrV**-A, se afirma realmente la tesis que venimos rechazando. El texto es el siguiente:

> "La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los phaenomena unos noúmenos que sólo el entendimiento puro puede pensar, se basa en lo siguiente: La sensibilidad y su campo -el de los fenómenos- se hallan a su vez limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan. Tal ha sido el resultado de toda la Estética Transcendental, resultado que se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general, a saber: que tiene que corresponder al fenómeno

algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que éste no puede ser nada por sí mismo fuera de nuestro modo de representación... La palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad" (A 251-252).

Esta misma tesis se había expuesto anteriormente en A 249, pero este pasaje, junto con el texto citado, fueron retirados en la Segunda edición. En ellos se dice a la vez que el concepto transcendental de 'fenómeno' supone el concepto de noúmeno y que nuestros fenómenos son pensados como teniendo un fundamento último de carácter nouménico. Como hemos dicho, estas son dos cosas totalmente distintas. La primera quiere decir que la noción de fenómeno transcendental, en cuanto realidad que se da por medio de la intuición sensible, hace posible otro concepto de realidad caracterizado por no definir su modo de intuición o por ser ésta intelectual; si existe un pensamiento del fenómeno, ello implica el posible pensamiento de una realidad no sensible y, por tanto, el concepto de noúmeno. Pero hasta aquí sólo nos movemos en el campo de los planteamientos de principio del Prólogo de la Segunda Edición de la **KrV**, y sólo hablamos de las posibles conceptualizaciones de la realidad. Cuando exponemos la segunda cuestión, sin embargo, estamos hablando de cómo se concreta la relación entre ambas concepciones de la realidad y decimos que en el fundamento de los fenómenos debemos situar un noúmeno y no sólo que, en cuanto definiciones de realidades, el par fenómeno-noúmeno esté vinculado de tal manera que sólo por la definición de uno se obtenga la del otro. Parece que hay aquí una conclusión sintética a priori sobre el mundo sensible: que no se autofundamenta. Sería así un juicio sintético a priori negativo. La segunda cuestión no puede con rigor derivarse de la noción transcendental de fenómeno que hemos venido definiendo y sin embargo Kant cree, en la **KrV**-A, que ese es el caso. Pero lo que resta ver es si Kant, en esta edición, tiene una definición de fenómeno en sentido transcendental que imponga la inmediatez de la derivación y que sea contraria a la que nosotros hemos venido manteniendo. No es difícil de demostrar. En efecto, en los textos suprimidos a que venimos haciendo referencia, se vierte una definición de fenómeno que es esencialmente la de la **Dissertatio** de 1.770, y en los textos de la Estética a los que verosímilmente refiere, la noción imperante es la que se expresa en términos cuasi fenomenalistas. Ambas teorías son contrarias a lo que hemos venido estableciendo acerca del fenómeno transcendental. Así, en B 249, se define el fenómeno como **algo tal y como se manifiesta**, y en A 251 como "el modo según el cual **las cosas** se nos manifiestan debido a nuestra constitución subjetiva". Evidentemente, esta definición de fenómeno juega ya con la de noúmeno negativo encubierta en la expresión 'algo-etwas'. Si fenómeno es la manifestación, indudablemente supone algo que se manifiesta, lo que, por ser abstraído de todas sus manifestaciones concretas, se representa independientemente de la sensibilidad y, por tanto, según el esquema de la cosa en general pensada por medio del concepto de noúmeno negativo. El peligro de esta definición es que obliga a representarse el fenómeno como existiendo

únicamente en cuanto representado, en cuanto efecto de la afección que produce en nosotros la cosa en sí en general que se manifiesta, y a la que atribuímos la única realidad existente fuera de nuestra subjetividad. Por tanto, el peligro consiste, según vimos en el Capítulo III, en que no podremos hacer frente de una manera simultánea al realismo transcendental de Descartes y al idealismo dogmático de Berkeley, pues, por medio de la ingenua expresión 'algo que se manifiesta', estaríamos introduciendo la noción de 'exterioridad metafísica' de ese 'algo', respecto de la cual siempre quedarían pendientes dudas escépticas, y por medio de la expresión 'en cuanto fenómenos sólo existen en nosotros', introduciríamos la teoría berkelayana de que 'ser' (fenómeno) es 'ser percibido'. Precisamente ésta es la posición que se defiende en la Estética Transcendental. Así, por ejemplo, se mantiene que "los objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato, la cosa en sí, no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones" (A 30); o también que "las cosas que intuímos no son en sí mismas tal como las intuímos... (pues), como fenómenos, no pueden existir en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad, sino sólo en nosotros" (A 42). Como vemos, la tesis de que la noción de fenómeno impone la consideración de un noúmeno en cuanto su fundamento último, desemboca en las posiciones que estaban sosteniendo la tesis fuerte que vimos que se oponía a las enseñanzas kantianas más genuinas y definitivas.

En su contra, podemos ver las cosas desde la definición transcendental de fenómeno que dimos al principio de este capítulo. Según ella, 'fenómeno' es la realidad que se puede ofrecer a una subjetividad por medio de la figura de conciencia tipificada como intuición; como realidad determinada, su caracterización debe presentar rasgos de reconocimiento necesarios, los cuales, por muy dependientes de la subjetividad que sean, no pueden esconder el hecho de que aquella realidad exista independientemente de toda subjetividad concreta que la representa. Según ello, lo que se manifiesta es la realidad sensible, empírica, como tal, la cual existe (desde un punto de vista empírico) en sí misma; por tanto, el fenómeno transcendentalmente considerado no impone la tesis de que exista en nosotros o de que sea la manifestación de una realidad no sensible en sí misma. ¿Qué puede querer decir, entonces, la teoría de que esta noción de realidad sensible impone por sí misma la obligación de pensar una cosa en sí como último fundamento de la realidad sensible? En principio, desde la definición del par de realidades fenómeno-cosa en sí, podemos establecer la pregunta de qué sería esta realidad sensible si fuera dada a otro tipo de intuición distinta de la que se produce en virtud de la sensibilidad, y concluir que lo que se conociera de ella por cada uno de estos medios sería realmente distinto y que, por tanto, las propiedades sensibles que manifiesta serían de distinta naturaleza de las que nos ofreciera otro tipo de intuición aún no determinado. Por tanto, desde la definición de los términos ofrecida por Kant hay una implicación concreta: la de que la naturaleza de una realidad sensible quizás sería conocida de una manera totalmente distinta si aquélla fuera dada en otro tipo de intuición; la implicación,

por tanto, es que podemos "establecer una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y ese mismo objeto en cuanto cosa en sí" (B 69); pero en ninguna medida la implicación permite dar un paso más diciendo que debemos pensar esa naturaleza en sí como fundamento de la naturaleza sensible. Esta ulterior implicación es, precisamente, la que afirman las expresiones pseudo-fenomenalistas de Kant, los usos de la cosa en sí en cuanto realidad que nos afecta, y los textos del Capítulo tercero de la Doctrina Transcendental del Juicio o Analítica de los Principios, esto es, del Capítulo que trata de la distinción entre 'phaenomena' y 'noúmena'. Por nuestra parte, hemos considerado que el paso ulterior de la implicación tiene la Dialéctica Transcendental como su lugar natural y que los tres tipos de textos mencionados son expresiones desafortunadas del pensamiento de Kant.

En lo que respecta al estudio realizado en la Estética Transcendental, hay que concluir que la realidad sensible se nos ofrece en su acción de darse en la Intuición como una realidad autónoma, que existe independientemente de la subjetividad que la percibe y que de ninguna manera impone que nos refiramos a un sustrato desconocido de la misma como fundamento último de nuestro conocimiento de ella. Sólo así se alcanza plenamente la finalidad que Kant pretendía dar a la Estética, a saber, hacer de ella un estudio condicionante de nuestras estructuras conceptuales y una explicación de un modo originario de realidad, la empírica, irreductible a cualquier otra consideración de la misma. La actitud inmediata ante las cosas que nos aparecen es, por tanto, la de enfrentarnos a lo que en principio es toda la realidad, actitud que únicamente aprendemos a limitar en virtud de argumentos como los desarrollados en la Dialéctica transcendental, y no de aquellos que tienen por base una mala comprensión de lo que es percibir o intuir. Lo que venimos diciendo puede ser ulteriormente apoyado desde lo que vamos a estudiar ahora.

§5.- COSA EN SI EMPIRICA Y FENOMENO EMPIRICO.

De las cosas en sí en sentido transcendental podemos decir: todas las preguntas que nos hagamos acerca de una realidad no sensible, de una realidad inteligible, de un noúmeno positivo y de un noúmeno negativo, de la realidad en general fundamento último de nuestro conocimiento de la realidad material, del objeto en general, etc., etc., todas ellas son preguntas acerca de cosas en sí mismas de las cuales nunca podremos tener criterios para poder decir cuál sería una respuesta apropiada para ellas, aun cuando las preguntas en sí mismas sean, no sólo imposibles de evitar sino necesariamente favorecidas por una filosofía que tiende a potenciar una limitación de la Sensibilidad. En todo caso, aunque nos veamos impelidos a afirmar que es preciso pensar tal realidad, igualmente estamos obligados a decir que no sabemos qué características pueda tener. Desde otro punto de vista, el carácter básico de todas estas cuestiones es que no preguntan por las formas en que conocemos y tratamos con la realidad empírica, sino que están relacionadas con

la posibilidad de reconocer condiciones necesarias para poder definir tipos de realidades y tipos de intuiciones en las que estas realidades podrían darse. En cuanto tales, estas preguntas interrogan por la posibilidad de un conocimiento a priori, así como por su alcance y límites, y son por tanto preguntas transcendentales. La noción de cosa en sí referida será, por tanto, transcendental, y la noción de realidad dable bajo ciertas condiciones objetivas, será la noción de fenómeno transcendental.

Más allá de estas cuestiones hay también preguntas filosóficas por la realidad desde un punto de vista del conocimiento empírico dentro del ámbito interior a la Experiencia. Y así, hay un sentido de cosa en sí empírica y de fenómeno empírico, el primero de los cuales corresponde a lo que transcendentalmente se caracterizaba como fenómeno[43]. Estas nuevas cuestiones deben complementar las preguntas anteriores impidiendo extraer consecuencias desafortunadas de ellas. Este doble sentido de la investigación permite expresiones como esta:

> "Tan pronto como me remonto al significado transcendental de mis conceptos de un objeto, **la casa** deja de ser **una cosa en sí misma** para convertirse en un simple fenómeno, cuyo objeto transcendental me es desconocido" (B 236)

Este texto nos plantea inmediatamente un problema y es en qué sentido un objeto empírico, como es una casa, puede ser considerado como una cosa en sí. Para ello debemos referirnos ante todo a textos de la Estética Transcendental como B 60-70ss Nota, B 62-63, B XXVII, B 66, A 378 y **Prolegomena** IV, p. 289, y recordar un hecho ya claro, y es que fenómeno transcendental viene definido como el objeto indeterminado que se da en una intuición empírica, la cual queda definida por rasgos a priori, como son el tener contenido cualitativo y el integrar términos espaciales. Todo lo que se da en una intuición empírica debe poseer esos rasgos, independientemente de las diferencias en la apreciación de la extensión y de los caracteres empíricos que puedan hacer los distintos individuos. Por eso se supone que podemos tener consciencia de la diferenciación de los rasgos necesarios a un objeto empírico de aquellos que no lo son, pudiendo distinguir por tanto entre intuiciones de realidad y otro tipo de representaciones que pueden parecerse en algo real pero que no lo es, entre el conocimiento de un fenómeno (en sentido transcendental) y algo que no lo es y que sería fenómeno empírico. Para posibilitar esta diferencia es de especial importancia retener, además, que la intuición externa no es algo que viene dado por un sentido

[43] La noción de 'fenómeno empírico' que viene expresada por la noción de 'Schein' tiene un correlato transcendental, aun cuando no integrable en el contexto de la realidad ni sus definiciones sino en el de los equívocos de la razón en sus razonamientos dialécticos. Como HEIMSOETH ha señalado, Kant se basa para desarrollar el 'transzendentale Schein' en ejemplos de 'empirische Scheins'. Cf. **Kommentar...** I, p. 6. Véase para un estudio más detallado I. PAPE, **Der paradoxe Schein...**, p. 468ss.

particular, sino por el conocimiento que ofrece el 'sentido externo', categoría que refiere a la conexión integrada de los sentidos externos y que es la única que permite una consciencia de la realidad exterior como tal. Pues bien, cuando en una figura de consciencia, las representaciones son espacio-temporales y cualitativamente diferenciadas, de tal manera que permiten su adscripción al sentido externo, tenemos pleno derecho a mantener que la realidad representada es una cosa en sí empírica. Esta es la doctrina de B 62[44], en donde se afirma que por lo común establecemos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a la intuición y es válido para **todo sentido humano**, y lo que se determina únicamente en relación a una sensibilidad concreta y de modo accidental debido a la especial posición o estructura de este o aquel sentido concreto. De lo primero decimos, confirma Kant, que representa el **objeto en sí mismo** y del segundo que representa el fenómeno empírico del mismo. Sin embargo, se apresura a decir que esta diferencia es únicamente empírica, aunque no por ello menos objetiva[45]. Así, el arco iris es un 'Schein' o fenómeno empírico, pues no se fundamenta en la forma de intuir que es esencial al sentido externo, sino en ciertas condiciones accidentales a ésta, como son una disposición de las gotas de agua en relación con el sol y con la mirada humana. Si nosotros intentáramos tocar el arco iris sólo podríamos tocar gotas de agua; éstas son los únicos objetos empíricos o las únicas cosas en sí empíricas, pues pueden ser dadas al sentido externo (por una representación que integra la posibilidad de ejercitar la vista y el tacto principalmente). Sólo entonces nos representamos algo como existiendo independientemente de nuestra capacidad de representar; del arco iris, por el contrario, no podemos decir lo mismo, ya que no es independiente de nuestra posición ni puede ofrecer representaciones para todos los sentidos externos,

---

44 Dado que comento el texto bastante literal citaré sólo el principio y el final de lo que considero relevante. El texto va desde "Por lo común, establecemos... (hasta)... puramente empírica" (A 45-B 62).

45 DREYFUSS, en su largo trabajo **"L'apparence et ses paradoxes...**, p. 497ss., ha analizado el hecho de la objetividad del status de apariencia, es decir, la posibilidad de establecer criterios empíricos que permitan distinguir un objeto empírico de un fenómeno empírico, en cuanto que éste también tiene unas leyes reales que lo determinan. Así, por ejemplo, un bastón introducido en agua necesariamente nos aparece quebrado. Su conclusión, sin embargo, es contraria a la que yo propongo; él dice: "La apariencia empírica... es definida como un aspecto físicamente necesario de las cosas... Esta concepción plantea varios problemas: en tanto que es un aspecto necesario de las cosas, ¿no es ella desde este momento fenómeno y no apariencia?... El fenómeno en sí es el fenómeno tal y como lo concibe la ciencia, mientras que la apariencia o el fenómeno del fenómeno es la intuición empírica común".

pues existe sólo para la vista. Es importante señalar que ni siquiera para Kant una apariencia empírica viene definida por ser algo subjetivo, en el sentido que la moderna Filosofía concede a esta expresión, haciéndola equivalente a la noción de privaticidad, sino que insiste en la necesidad de que, para la consideración de algo como no siendo un objeto real, debemos también estar en posesión de razones que sean públicamente reconocidas para decidir acerca de su **status**.

En B 69 se continúa con esta misma doctrina en un intento de reforzar el distanciamiento de Kant del idealismo empírico, al distinguir con rigor 'Erscheinung' de 'Schein'. En este texto, aunque estos términos no están explícitos, se expone la misma doctrina, o más bien su misma posibilidad[46]. En efecto, en primer lugar se define la noción transcendental de fenómeno como aquel objeto cuyas propiedades dependen de la forma de intuición y que puede ser distinguido de la posibilidad de dicho objeto de darse a otro tipo de intuición; pero no podemos decir que lo que se nos da como fenómeno en sentido transcendental sea algo que únicamente parezca existir fuera de mí, pues entonces confundiríamos el fenómeno transcendental con la apariencia. Esto posibilita la ulterior cualificación del fenómeno como cosa en sí empírica. La teoría de base que sostiene esta expresión genuina del realismo empírico no es otra que la de la idealidad transcendental, ya que sólo porque la objetividad fenoménica está constituída desde rasgos a priori, hay posibilidades de reconocer sus rasgos necesarios y esenciales de aquellos otros que no son válidos para la sensibilidad en general o sentido externo, sino para un sentido concreto o para ocasiones determinadas. Por esto el Realismo empírico no sólo es incompatible con el Realismo transcendental, pues este no permite ofrecer una explicación rigurosa de las condiciones de objetividad empírica[47], si no que se fundamenta en un Idealismo Transcendental.

---

46 "En la medida en que tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto, en cuanto Erscheinung, del mismo en cuanto objeto en sí. No digo que los cuerpos parecen existir fuera de mí... cuando afirmo que la cualidad del espacio (de acuerdo con la que pongo los cuerpos, como condición de su existencia) no reside sino en un modo de intuir. Sería una falta por mi parte convertir en mera apariencia lo que debiera ser considerado como fenómeno" (B 69-70).

47 "Si el objeto fuera algo en sí mismo... no podríamos establecer nada sintéticamente apriori sobre dichos objetos exteriores... Por todo ello, todos los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones, y no son dadas en esta forma cosas en sí. Esta es la razón de que pueda decirse apriori mucho de las formas de los fenómenos" (B 66).

La nota de B 69 es tremendamente confusa, si bien distingue, como B 62, entre objeto empírico y apariencia empírica. Pero se hace comprensible cuando se establece una distinción entre relación con nuestro sentido y relación con nuestros sentidos (in Verhältnis auf unseren Sinn - in Verhältnis auf die Sinne) a la luz de lo que anteriormente hemos propuesto acerca del sentido externo como forma integrada de sensibilidad que se introduce en la definición de la cosa en sí empírica; el sentido externo, naturalmente, estaría referido en la expresión que va en singular. Por ello, lo que es representado por medio de esta sensibilidad integrada, se considera como el objeto en sí mismo, y aquellas representaciones que dependen de una situación peculiar de un órgano de los sentidos, se caracteria como 'aspecto apariencial' de lo que previamente viene reconocido como objeto en sí. El ejemplo del arco iris de uno de los textos anteriores es sustituído aquí por el de los aros de Saturno, y el de la casa por el de la rosa. Pero sin solución de continuidad, Kant vuelve a hablar no en términos de objeto en sí mismo y fenómeno empírico, sino de fenómeno en sentido transcendental y de apariencia, pues para definir el primero hace intervenir la expresión de 'siempre', 'siendo imprescindible', relacionadas con la espacio-temporalidad, que indican rasgos necesarios o apriori, afirmando que de lo que no posee estos rasgos sólo puede hablarse en términos de 'apariencia'. Por lo tanto, se nos obliga a entender que objeto en sí empírico es equivalente a fenómeno transcendental. Así dice Kant: predicar el espacio de los objetos de los sentidos en cuanto tales no constituye un 'Schein', pues aquél es lo que de manera imprescindible se realiza en la intuición sensible. La Nota termina complicando aún más las cosas, manteniendo que se incurre en un error de apariencia si se toma el fenómeno transcendental o cosa en sí empírica por una cosa en sí transcendental, pero la apariencia que se comete en este caso es transcendental y consiste en no respetar la distinción que, desde semejante consideración, se ha hecho de los tipos de realidad. Con ello, todas las cuestiones dificultosas que plantea la nota pueden resolverse desde los puntos anteriores, en perfecta coherencia con el realismo empírico[48].

---

48 El texto de la Nota es el siguiente: "Los predicados del fenómeno pueden atribuírse al objeto mismo en relación con nuestros sentidos, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero, la apariencia jamás puede ser atribuída, en cuanto predicado, al objeto, y ello porque tal apariencia propone al objeto en sí algo que sólo le pertenece en relación con los sentidos, o de forma general con el sujeto. Así ocurre, por ejemplo, con los dos anillos primitivamente atribuídos a Saturno. Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre por el contrario en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es el fenómeno. Está, pues, justificado asignar los predicados de 'espacio' y 'tiempo' a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia al-

En B 63, hay una confirmación de la doctrina que considera la cosa en sí empírica como lo que está en concordancia con el sentido de cualquier hombre. Ahora bien, es importante porque establece la distinción entre la investigación transcendental y la empírica en términos claros. En efecto, la pregunta transcendental se plantea cuando se interroga por la relación del objeto sensible con las condiciones necesarias de su conocimiento. Entonces, la contestación es que el objeto sensible se define por el modo de intuición en que se da a una sensibilidad y no ofrece sentido alguno abstrayendo de tales rasgos. En cuanto que introducimos esta consideración transcendental, lo que anteriormente se consideraba como objeto empírico, debe calificarse ahora como un fenómeno[49], esto es, como una realidad que aparece, que se presenta a un sujeto sensible.

Como conclusión, expondré brevemente las relaciones que guardan entre sí los distintos sentidos del par de conceptos 'fenómeno' - 'cosa en sí':

1) La relación fenómeno transcendental con cosa en sí empírica es muy fuerte: extensionalmente son el mismo conjunto, pero intensionalmente son conceptos distintos y se ordenan jerárquicamente, ya que sólo por la consideración de aquel podemos hablar de los objetos empíricos con criterios rigurosos para toda sensibilidad humana.

2) La relación 'cosa en sí empírica' y 'fenómeno empírico' es la que existe entre una representación que puede integrar toda la sensibilidad del sentido externo, sea cual sea la situación en la que se ejercite, y representaciones sensibles relativas a alguno de los sentidos y que hacen referencia a situaciones particulares o a sujetos particulares. Por tanto, esta distinción permite establecer las nociones de 'verdad' y 'apariencia empírica', y diferenciar lo que realmente es representado como una entidad física, de los efectos visuales que accidentalmente dichas entidades produzcan.

3) La distinción entre fenómeno transcendental y fenómeno empírico reside en que el primero es definido en relación con condiciones a priori de la sensibilidad y respecto del sentido externo como forma integrada de la sensibilidad, mientras que el segundo no admite ninguna de esas posibilidades y siempre necesita la fijación de la dependencia de la subjetividad por procedimientos empíricos y aposteriori aunque no por ello exentos de objetividad.

guna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa en sí, las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores en sí, sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia".

49 Cf. B 63, desde "Así llamaremos al arco iris... (hasta)... el objeto transcendental permanece desconocido para nosotros".

4) La relación entre Fenómeno transcendental y cosa en sí transcendental no es sino la que existe entre dos tipos de Realidades, una que introduce las condiciones de sensibilidad en tanto que viene definida como realidad dable a una receptividad, y otra que hace abstracción de este tipo de condiciones, si bien por medio de un razonamiento podemos llegar a establecer que necesitamos pensar el último fundamento de nuestra experiencia sensible como no siendo a su vez sensible, y por tanto, por medio del pensamiento vacío de una cosa en sí (noúmeno negativo).

5) La relación entre cosa en sí transcendental y cosa en sí en sentido empírico es analógica: para la segunda se abstrae de toda relación ocasional o circunstancial con un sentido concreto o con un individuo concreto y pregunto por aquello que es independiente de toda **mí** subjetividad y es válido para **todo sentido humano**, de la misma manera que para preguntar por la cosa en sí abstraigo de toda relación con la subjetividad sensible y con todo sentido humano.

6) La relación entre cosa en sí transcendental y fenómeno empírico no se puede plantear en el Criticismo. Pero esta relación era la base del Fenomenalismo.

Con ello creo haber expuesto los aspectos transcendentales de la definición de la realidad de una manera que hace viable el realismo empírico, única posibilidad de dar coherencia al idealismo transcendental con esta última doctrina de tal manera que haga a la filosofía de Kant plenamente distinguible de la de Descartes y Berkeley y que impida las interpretaciones fenomenalistas que llevan al pensamiento kantiano a verdaderos callejones sin salida. Ahora debemos dirigirnos a un aspecto voluntariamente descuidado de **la realidad empírica** en su dimensión de realidad representada, a saber, la necesidad de integrar la dimensión de la temporalidad. Pero esto es ya el objeto del siguiente capítulo.

CAPITULO V

EL TIEMPO Y SUS PROBLEMAS.

§ 1.- INTRODUCCION

Hemos estudiado hasta ahora cuestiones relacionadas con el espacio y con los temas de la realidad empírica y su existencia, que naturalmente, están muy relacionadas con la cuestión de las definiciones transcendentales de la realidad. Hemos estudiado también el problema de la figura de consciencia 'intuición empírica' y concluido respecto de ella que es la forma de conocimiento de una realidad sensible exterior con sus características cualitativas y su ordenación en extensión y figura, aun cuando no entrábamos en las condiciones que podían hacer de esa realidad exterior, un objeto individual conceptualizado y discriminado de entre el conjunto total de realidad en el que se encuentra. Ahora debemos enfrentarnos a la caracterización de otro sentido distinto del Externo, con independencia plena de lo que dijimos en los capítulos anteriores respecto del Espacio, lo que, sin embargo, debe considerarse ya como desarrollado. Quiero decir con ello que no podemos explicar el Tiempo, como forma del sentido Interno, haciéndole extensible los argumentos que propusimos para demostrar el carácter puro e intuitivo del Espacio, sino por medio de argumentos autónomos, los cuales sólo son comprensibles si los desarrollamos desde el hecho de tener intuiciones externas[1]. La importancia del es-

[1] El mayor error en el tratamiento de PATON respecto del Tiempo, consiste en no tener un análisis específico del mismo, atribuyéndole directamente las conclusiones obtenidas desde el estudio del espacio sin argumentación adicional. Esto le ha llevado a algunas incomprensiones que estudiaremos posteriormente, (sobre todo

tudio del Sentido Interno reside en que es la clave para analizar las condiciones que toda conceptualización de la realidad dada al sentido externo requiere; de hecho, todos los temas que quedan por estudiar de la **KrV** dependen o tienen su base en las cuestiones que vamos a estudiar ahora, pues, en efecto, los temas centrales de la Analítica Transcendental se levantan sobre la problemática del Tiempo[2]. Es preciso reconocer que la problemática aludida estaba ya presente en la definición de Cantidad, pues, como cualquier otro concepto puro, exige una síntesis de la imaginación que ha de desarrollarse en el tiempo, pero creí conveniente separar el estudio de la cantidad extensiva de los demás conceptos y principios puros, dada su estrecha dependencia de la problemática del Espacio y su necesidad para la teoría de la Geometría.

Como vengo insistiendo, la separación del análisis de las formas de intuición de tal manera que para el estudio del tiempo se suponga el del espacio, tiene como motivo principal el que el espacio y lo que determina es justo lo que ofrece la materia a la consciencia por medio de cuyo análisis puede obtenerse la comprensión del tiempo como forma de sentido interno. En efecto, lo que el Tiempo ordena son percepciones empíricas, y dado que esta noción puede definirse únicamente como consciencia de intuiciones empíricas esto es, consciencia de la realidad existente exterior, sólo si se supone un desarrollo de los temas del espacio, puede interpretarse el tiempo como un elemento indispensable en la comprensión de la realidad existente exterior. El tiempo como forma del sentido interno es esencialmente una forma de ordenar **la realidad exterior percibida** y por tanto supone la definición de ésta, posibilitada por el estudio del Sentido Externo y su forma. COHEN, aunque no sé si por los mismos motivos, lo expuso con claridad: "Para el tiempo está ya propuesta como desarrollada la ordenación transcendental del espacio" (**Kommentar...**, 106, 181). Por todo ello, lo que el sentido interno va a estudiar es algunos rasgos no espaciales ni reducibles al espacio de nuestra **conciencia** de la realidad exterior tal y como se nos daba en el sentido externo[3].

---

relacionadas con el problema de la Universalidad del Tiempo (pp. 147 ss). Esta estrategia evasiva es también la de FISCHER, (cf. **A Commentary...**, pp. 39, 40), PRICHARD, **Kant's Theory...**, p. 103.

2 Una vieja obra inglesa, la de WARD, **A Study of Kant**, pp. 148ss, expone con claridad la estrecha vinculación entre Analítica y el desarrollo de la Doctrina del Sentido Interno.

3 Los comentaristas de finales de siglo pasado y principios de éste, mantenían esta posición fundamentalmente a causa de la cita de Kant según la cual sin el espacio no podría representarse el tiempo mismo como cantidad y, en general, no tendría objeto, haciendo esta expresión semejante al 'dictum' kantiano de que el tiempo no puede representarse más que como una línea recta. Cf. VAIHINGER, **A**

La importancia de esta tesis es decisiva, pues muchos comentaristas han confundido la cuestión haciendo del sentido interno una forma de ordenación de una realidad distinta a la del sentido exterior, de un contenido de conciencia distinto, y no de un nuevo aspecto del mismo contenido representado en cuanto que una conciencia da cuenta de él. Según estos autores, el sentido interno daría cuenta de la realidad subjetiva de mi Yo particular y de las sensaciones internas, como 'dolor', 'gozo', 'miedo', etc. Es en este sentido en el que TORRETTI habla de él como condición de conocimiento de los estados del alma (**Manuel Kant**, p. 211); KEMP SMITH, de forma de conocimiento de estados internos -'inner states'- (**A Commentary**, p. 135); WATSON, de estados del sujeto (**Kant Explained**, p. 95); PRICHARD, de la forma en que nosotros mismos nos percibimos (**Kant's Theory of...**, p. 103). VAIHINGER es más radical, manteniendo que el tiempo, como sentido interno, se dirige únicamente a los fenómenos psíquicos (**Kommentar zu...**, II. p. 392). Todos ellos interpretan estas expresiones, con más o menos claridad, como si lo subjetivo de las representaciones estuviera relacionado con el hecho de ser estados del sujeto que se reconocen como vivencias privadas; si ahora introducimos la tesis generalmente mantenida de que el tiempo es, en cuanto forma universal de representaciones, una condición para la representación del espacio, tenemos la peligrosa conclusión de que nuestras representaciones del mundo exterior están constituídas realmente de representaciones que no son sino estados subjetivos o vivencias privadas. PRAUSS es un ejemplo, como ya vimos, de este tipo de conclusiones, pero no es el único, ya que TORRETTI, por ejemplo, afirma que "Kant parece decir... que las representaciones externas se componen únicamente y en último término de estados del alma"[4]; esto, sin embargo, no es cierto: las representaciones externas son dadas por el sentido o la intuición externa, llevan ya en sí mismas la impronta de ser una forma de conocimiento de la realidad exterior y de su contenido cualitativo, de tal manera que estas notas son originarias e irreductibles. Si queremos tener consciencia de las representaciones del sentido externo, debemos estudiar la condición del hecho de tener que llegar a consciencia; **es este hecho el que determina en ellas el carácter de la temporalidad**, y por ello podemos afirmar que

Kommentar zu..., II, pp. 392-93. La tesis es mucho más profunda de lo que esta interpretación dice. Por su parte, KEMP SMITH se limita a mantener que Kant no fue claramente consciente de su relación (Cf. **A Commentary**, p. 125).

[4] Cf. TORRETTI, **Manuel Kant**, p. 213. PRICHARD, en su obra anteriormente citada, establece la misma conclusión: "La conclusión que está justificada es que el tiempo es una forma no de las cosas, sino de los propios estados. Al hecho al que apelamos es que, mientras que las cosas espaciales no se relacionan temporalmente, nuestros estados sí" (p. 111). Cf. también J. KEMP, **The Philosophy of Kant**, pp. 17-18; KORNER, **Kant**, pp. 34-35.

nuestro conocimiento de la realidad exterior integra necesariamente el aspecto de la temporalidad. Pero son las mismas representaciones las que se estudian en tanto que llegan a una conciencia, manteniendo sus rasgos previos de la espacialidad y la concreción cualitativa. Por ello, el tiempo es una forma no sólo de nuestra propia realidad interior (que indudablemente, en cuanto que tenemos consciencia de ella, lo es) sino de todo nuestro conocimiento de la realidad exterior. Podíamos por tanto definirlo básicamente, como la forma de llegar a consciencia de cualquier realidad sensible (interna o externa) o más técnicamente, la condición para que todas nuestras representaciones sean percepciones, esto es, lleguemos a tener consciencia de ellas. Sólo así son eliminados, a este nivel, los peligros del fenomenalismo.

Esto no hay que confundirlo, como ha hecho WALSH[5], con el hecho de que el fenómeno interno no tiene dimensión espacial. (El tiempo está interesado en condicionar nuestras representaciones si quieren llegar a ser percepciones conscientes), y naturalmente que **las representaciones**, en cuanto tales, en cuanto sucesos en una consciencia en general, no son extensas, ni exteriores; pero el contenido representacional que llevan consigo lo que representan puede ser el de una realidad extensa y exterior y es ese contenido lo que permite distinguir las representaciones en cuanto externas o internas. Por tanto, las representaciones externas pueden estar condicionadas temporalmente sin ser por ello fenómenos internos semejantes a sentimientos, dolores, estados subjetivos, y por tanto temporalidad puede ser referida a representaciones que dan cuenta de la realidad objetiva exterior. En cierto sentido se podría argüir que el hecho de representar es común con el hecho de tener sentimientos o dolores, en cuanto que sólo una persona concreta puede tener representaciones, esto es, que en cierto sentido **éstas tienen una realidad subjetiva en la consciencia.** Pero las representaciones también pueden ser consideradas aquí en cuanto vehículo del conocimiento de la realidad (en tanto que 'representaciones de'), y desde esta perspectiva, aun cuando el hecho de ser representación sea reducible a un suceso en la experiencia, su contenido o lo que representan no tiene por qué ser un fenómeno interno o algo que dé cuenta de la realidad interna. En cuanto representaciones, las entidades que ordena el sentido interno no integran rasgos espaciales, pero esto no implica que su propio contenido no lo haga; sólo en el caso de que se representen sucesos subjetivos (dolores, sentimientos, deseos, etc.) no existe la representación espacial, siendo por el contrario precisa cuando las representaciones son del sentido externo. Esto quiere decir que las representaciones, en cuanto tales, no llevan consigo la conciencia de ser sucesos internos, sino que por

---

5 WALSH no describe bien la posición de Kant acerca del tiempo cuando dice que "lo que hace dificultoso (la explicación de Kant) es no sólo el dudoso status de la apelación psicológica, sino también el hecho de que Kant cree que el fenómeno del sentido interno no tiene relaciones espaciales. Para él, como para otros, el mundo mental es exactamente no espacial" (**Kant's Criticism of...**, p. 19).

principio están volcados hacia la realidad que representan, o, como diría la fenomenología, el carácter dominante en ellas es su intencionalidad. Por ello sólo les acompaña la conciencia de la subjetividad cuando la realidad a la que se dirigen es una realidad subjetiva. La valoración subjetiva de las representaciones no afecta necesariamente a su contenido representacional. Sino a algo distinto.

Por ello, en contra de lo que mantiene TORRETTI, para quien el tiempo "no puede ser una determinación de las apariencias externas" (**Manuel Kant**, p. 212), decimos que, en principio, la temporalidad es una dimensión necesaria de los fenómenos externos, no en cuanto forma de darse éstos, sino en cuanto forma de conocerlos, de llegar a consciencia de ellos. Y no es que sea necesario para los fenómenos externos en cuanto que éstos no existen más allá de la conciencia, como quiere WATSON[6], sino en cuanto que su existencia cualitativamente diferenciada puede **llevarse a una conciencia que los conoce sólo bajo la forma de la sucesión**. Por otra parte, tampoco el tiempo tiene como finalidad iniciar el estudio de las condiciones de una experiencia interna que fraguaría en la ciencia de la Psicología, como propone KEMP SMITH (**A Commentary...**, p. 124), sino seguir con el análisis de las condiciones por medio de las cuales se permite el conocimiento de la realidad externa (no hay que olvidar que la experiencia externa es condición necesaria del conocimiento interno) y, concretamente, la ordenación conceptual de la misma que permita discriminar en ella entre individuos y sus propiedades y estados. Pero desde aquí se establece que toda realidad, si ha de conocerse, debe someterse a la dimensión temporal y a sus ordenaciones subsiguientes, aunque de ninguna manera se puede concluir de ello que toda la realidad sometida al tiempo sea a-espacial.

Probablemente, las confusiones que venimos estableciendo obedezcan a una falta de rigor en la distinción de dos cosas perfectamente caracterizadas en el sistema kantiano, a saber: sentido interior y sentido interno. Según se establece en B 66 y en **Anthropologie** §15, el sentido interno hace referencia únicamente a la capacidad de ser consciente de las representaciones que realiza la capacidad de representar o Gemüt, mientras que el sentido interior es la capacidad de representarse estados subjetivos que determinan el sentimiento y la voluntad. El segundo es una parte del primero, que también integra todas las representaciones del sentido externo. El tiempo es esencialmente definido como forma del sentido interno y no del sentido interior; es la condición por medio de la cual la subjetividad llega a consciencia de todo lo que se representa, independientemente de la realidad a la que aquello apunte. Naturalmente que la noción de 'sentido interior' está hecha para jugar en la posibilidad de una psicología empírica, pero la noción de 'sentido interno'

---

6 Puesto que Kant afirma que los fenómenos externos no caen más allá de la consciencia, Kant afirma que deben presentarse como modos de consciencia y aparecer bajo la forma de Tiempo. "**Kant explained...**, p. 94).

tiene su función en el análisis del conocimiento y de sus condiciones necesarias [7]. Ahora bien, dado que las representaciones del sentido interior son reconocidas en comparación con las representaciones espaciales y son ordenadas en una experiencia interna una vez mediada ésta por las experiencias externas y, por tanto, por la intuición externa, podemos decir con justificación que "las representaciones del sentido externo consitituyen la verdadera materia con la que ocupamos nuestra capacidad de representar" (B 67) y que el tiempo es la forma en la que "ponemos las representaciones del sentido externo" (B 67), oponiéndonos así a los intérpretes que hacían de la intuición externa algo que devenía realmente tal únicamente a través de la intuición interna [8]. Estas son las tesis que establecen la prioridad del sentido externo.

---

7 En efecto, en B 66 se confirma la idea de que únicamente analizamos lo que es relevante para el conocimiento, despreciándose los sentimientos en cuanto que no constituyen ninguna aportación al mísmo. En **Anthropologie**, §15, VII, p. 153, se mantiene que "los sentidos se dividen en externos y en sentido interno; en los primeros el cuerpo humano es afectado por las cosas físicas, en el segundo por el Gemüt; es preciso notar que este último, en tanto que facultad de percepción (de intuición empírica), es diferente del sentimiento de placer y desagrado... Este sentimiento se podría llamar 'sentido interior'". En el §24, p. 161, se establece que "el sentido interno... es una conciencia que recibe representaciones en la medida en que el hombre es afectado por el juego de sus propios pensamientos... Se podría decir que el alma es el órgano del sentido interno". Este concepto, según expone HENKE, **Zeit und Erfahrung**, p. 254, fue tomado por Kant de Locke y de Tetens. Por otra parte, este autor expone con claridad la distinción anteriormente establecida. Cf. cap. V.2, principalmente pp. 252-259. Para la relación entre Kant y Locke respecto del tiempo, cf. FISCHER, **A Commentary...**, p. 54, cf. también PRICHARD, **Kant's Theory...**, p. 106. Ambos refieren al **Essay...**, I, § 2.4.

8 Esta tesis es defendida por TORRETTI, que hace de la forma del sentido interno "la forma universal de la sensibilidad, y el espacio no es, en último término, más que una modalidad suya" (TORRETTI, **Manuel Kant**, p. 213. Por lo que hace a la tesis de la prioridad del sentido externo sobre el interno, tiene un tímido defensor en HARTNACK, **La Teoría del conocimiento de Kant**, p. 33, donde se mantiene que el tiempo presupone necesariamente un contenido, pues no es representable por sí mismo. Sin embargo, no define qué tipo de contenido se supone previamente al tiempo. Quien realmente ha defendido esta tesis es WASHBURN, **The Second Edition of the Criti-**

Como es sabido, sólo tenemos las exposiciones de la **Dissertatio** y de la **KrV** para analizar la teoría del tiempo en Kant, lo que en todo caso es un material exiguo. Mi exposición consistirá en defender, primero, los puntos esenciales del tiempo en relación con el conocimiento de la diversidad de lo representado en una conciencia; en segundo lugar, la noción de intuición interna como la forma de conocimiento de la existencia de una realidad peculiar, la de la propia conciencia; en tercer lugar, expondré una condición que deben cumplir todas nuestras representaciones si han de ser dadas en el tiempo.

---

que..., p. 281, que, por otra parte, la ha elevado a tesis central de la Segunda edición de la **KrV**, valorándola como uno de los motivos determinantes de la misma; para él, el tiempo, "como la forma del sentido interno, es la condición apriori de la recepción de los objetos en la conciencia interna. La segunda edición, en conformidad con la prioridad del sentido externo, enfatiza la dependencia del tiempo sobre el espacio, y esto de dos maneras. Primero, porque... el tiempo no puede ser intuído a menos que se represente en un todo espacial como medio; segundo, porque el orden del tiempo de los sucesos internos es determinable sobre la base del orden del tiempo de los sucesos externos". Sin embargo, el sentido de su tesis no es analizar de una manera distinta la propia representación del tiempo, sino hacer de ella un punto de apoyo para la nueva refutación del idealismo, esto es, para la tesis más general de que la experiencia externa es el único medio para la experiencia interna. Pero, indudablemente, la primera tesis no implica esta última, aunque desde luego la sostiene. Por su parte, este autor me parece especialmente acertado al situar la prioridad del sentido externo como verdadera esencia o principio explicativo de la Segunda edición, pues es una pieza clave en la nueva versión de la Deducción Transcendental expuesta en términos de la determinación del entendimiento sobre el sentido interno, ya que sólo se contempla la posibilidad de esta auto-afección si se ha producido "una afección externa primaria y original" (WASHBURN, op. cit., p. 281). Ciertamente la tesis de la prioridad del sentido externo dice algo más que el hecho de que el tiempo sólo pueda ser representado por medio del espacio, como mantenían los autores clásicos.

§2.- TIEMPO COMO MODO DE LLEVAR A CONCIENCIA.

2a. Tiempo como Forma de Percibir.

Como hemos dicho, el estudio del tiempo tiene como objeto ciertas imposiciones que exige el hecho de tener conciencia de la diversidad externa y, por tanto, en cierto sentido, nuestro estudio es, más claramente que los capítulos anteriores, un análisis de la subjetividad. Puesto que definimos una representación con conciencia por medio del término 'percepción', ahora vamos a estudiar un rasgo que han de tener las representaciones si han de llegar a ser percepciones y, por tanto, base de los conocimientos. Para ello, repararemos únicamente en el hecho de llevarlas a conciencia, y no en las posibles y sucesivas organizaciones que distingamos en ellas. Esta es, por tanto, la tesis desde la que deseo partir:

> "El tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la que pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones" (B 49). "Es el modo como **está reunido lo diverso con el Gemüt**" (B 69).

Para desarrollar este punto se hace precisa una observación previa: vamos a reconocer y a estudiar una comprensión básica del tiempo, abstrayendo de las cuestiones relacionadas con las distintas organizaciones concretas del mismo. Lo que Kant quiere afirmar, por tanto, es que sólo podemos llegar a esa comprensión básica si hacemos reparar en el orden según el cual damos cuenta de nuestras representaciones, esto es, según tenemos conciencia de ellas o según el orden como las percibimos. Su conclusión es que si reparamos en este orden, la representación del tiempo que surge es pura y se valora como una condición propia de la subjetividad y, por tanto, necesaria para todo conocimiento, ésto es, que es apriori; que al mismo tiempo ese orden se reconoce en una intuición, y que, si la poseemos, lo que en el fondo se nos da es la **existencia de la conciencia como realidad interior que posee representaciones** y en cuanto que receptividad. Estas son las conclusiones a las que Kant quiere llegar y, para todo ello, debemos analizar únicamente cómo somos conscientes de cualquier diversidad que nos sea dada, esto es, de la diversidad pura del espacio o de la empírica de las cualidades sensibles. Probablemente, desde la diversidad pura del Espacio se haga más accesible el tiempo puro.

Se recordará que para llegar a una representación del espacio puro, era preciso una integración básia de una serie de representaciones de las regiones originarias relacionadas con los lados de un cuerpo que percibe en general. Pero sólo podemos reconocerlas como diversas si implícitamente marcamos las diferencias entre una representación y otra en el proceso de obtener la intuición global del espacio. Pero, ¿cómo podemos marcar las diferencias entre las representaciones para considerarlas como diversas?. Naturalmente que, en sí mismas, estas represen-

taciones han de poseer un contenido distinto, pero ¿en base a qué llegamos a ser conscientes de su diversidad, y cómo podemos apreciarla así? Parece que siempre lo hacemos introduciendo en el proceso de representar la noción de **'ahora esto', 'ahora lo otro'**. Así, decimos al dar cuenta del espacio que hay que integrar en la imaginación la 'derecha' y ahora la 'izquierda', etc., etc. Lo mismo tendríamos que hacer para dar cuenta de las diferencias de cualidad empírica a alguien que no reparara en su diversidad representacional y que tomara todas aquellas diferencias por una sola representación. De cualquier manera, la expresión formal 'ahora' (pues se puede repetir indefinidamente) es básica para reparar en la diversidad de cualquier representación de la que seamos conscientes. El problema de la Estética es analizar este hecho básico (el de que se tiene conciencia de la diversidad únicamente porque se tiene conciencia de porque se marca con los diversos 'ahoras') y ver las consecuencias que lleva consigo.

Pero hay un hecho más básico aún aquí, y es que lo que se exige es dar cuenta de los distintos 'ahoras' como algo que no pertenece a la propia diversidad de la representación del espacio (o de cualquier otra representación). Espacio no es el conjunto de las intuiciones de 'derecha', 'ahora', 'izquierda', 'ahora', etc., sino exclusivamente de 'derecha', 'izquierda', etc., etc. ¿Qué es por tanto, el 'ahora' repetido? La posición kantiana es que su empleo tiene que **ser consciente de que no se está dando cuenta de algo que pertenece a la representación que analizamos**, que es sólo un medio de discriminar la diversidad que integra. Esto es lo que significa la tesis de que los distintos 'ahoras' son **la forma** como tenemos consciencia de las representaciones diversas y de su propia diversidad. El hecho de que aquéllos sean representados como algo independiente de la propia diversidad cualitativa que discriminan, es el sentido de la doctrina que considera la representación del tiempo como exenta de todo contenido empírico y, por tanto, como una representación pura.

Veamos algunas características de esta representación pura que constituye el término 'ahora'. Como se sabe el espacio era representado como siendo indefinidamente repetible o como una diversidad homogénea infinita, en cuanto que se constituía por operaciones de señalar que eran indefinidamente realizables. Si esta representación del espacio tiene sentido, también lo tendrá la del tiempo, en cuanto que representación de una **serie indefinida** de 'ahoras' que permiten marcar cada una de las regiones posibles del espacio. En efecto, para representar el espacio como una única trama de relaciones, se exige poder representar la indefinida repetición de sus regiones como constituyendo una unidad, y ello sólo es posible si la indefinida serie de 'ahoras' con que marcamos a éstas también se representa como constituyendo una única serie o una unidad. Dado que el espacio, como condición de conocimiento de la realidad exterior, nos exige que nos la representemos como dándose en un espacio posible y único, ello implica que podemos representarnos toda la realidad exterior existente como dándose en una única serie del tiempo constituída por la unidad de los 'ahora' indefinidamente repetibles, por medio de los cuales daríamos cuenta de

los distintos lugares en que aquella realidad se ofrece. [9]. De ahí que representar un único espacio sea el medio adecuado para representarnos un único tiempo como representación compuesta de una homogeneidad pura, que constituye la condición de llegar a la conciencia de una diversidad, y que naturalmente puede representarse como abarcando la totalidad de la realidad exterior con posibilidad de darse. Más escuetamente: la representación pura del espacio es el medio adecuado sobre el que podemos obtener la representación pura del tiempo. En todo caso, aunque hayamos estado refiriéndonos a una diversidad pura, el análisis es generalizable a toda diversidad empírica que se ofrezca ordenándose por medio de aquélla. Esto quiere decir que, como Kant establece, aunque el tiempo puede representarse sin diversidad empírica desde la intuición pura del espacio, tiene siempre valor empírico, aun cuando la cualidad empírica de nuestra realidad fuera homogénea, ya que siempre sería posible una ordenación espacial de la misma y, en cuanto tal, una representación temporal (Cf. B 52).

Podemos profundizar en esta problemática preguntándonos por la representación que hace efectiva la reproducción indefinida de 'ahoras' distintos en una única serie. Naturalmente, esta representación es la de sucesión. Por lo anterior, esta sucesión ha de ser pura y exige ser comprendida como una propiedad del llegar a tener representaciones conscientes, no en cuanto a su propio contenido, sino en cuanto que reparamos en él como diverso. Por tanto, podemos decir que la conciencia empírica de la diversidad, si es tal, debe desenvolverse sucesivamente. Y esto es un rasgo necesario de dicha conciencia, pues reside no en lo que **es representado, sino en el 'representar'**. Es por ello que Kant puede decir que

> "sostenemos la realidad empírica del tiempo, es decir, su validez objetiva en relación con todos los objetos que pueden ofrecernos nuestros sentidos. Al ser sensible nuestra intuición no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo. Negamos, en cambio, a éste toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible" (B 52).

Realmente, además de la declaración por la que se concede realidad empírica al tiempo, aquí hay una tesis aún no estudiada, y es la de que la representación del tiempo es una intuición correspondiente a la sensibilidad y que, por ello, no pertenece a la forma de considerar las cosas en sí. El mismo punto puede expresarse

---

9 Este es el argumento de la unicidad del espacio y, por ello, podemos negar con razón la valoración de WALKER, para quien "Kant muestra sin argumento que nuestras vidas están confinadas a un único espacio-tiempo" (**Kant**, p. 55).

de una manera quizá más débil, pero que nos sitúa delante de algunas pistas explicativas; se diría entonces que el tiempo no puede pertenecer a la realidad independientemente del hecho de llegar a conciencia[10] y, por tanto, dado que la realidad sólo puede llegar a nuestra conciencia por las representaciones del sentido externo, que debe incluir representaciones espaciales, proporcionando así únicamente fenómenos, no podemos hacerla extensiva a una realidad que nunca podría estar en relación con nuestra subjetividad. Pero el texto de Kant tiene una exigencia más fuerte, y es la de que esa misma conciencia, a la que llevamos las representaciones sucesivamente, debe ser una realidad sensible, independientemente de que las representaciones que contenga lo sean. Pero esta ulterior exigencia no es indispensable para confirmar la tesis de la idealidad transcendental, según la cual "el tiempo no es nada si se prescinde de las condiciones subjetivas de intuición" (B 53).

2b. Tiempo como Intuición

Ahora debemos comprender el sentido de la representación 'tiempo', en cuanto intuición, antes de analizar las cuestiones relacionadas con el tiempo y la sensibilidad a que hemos aludido anteriormente. La cuestión del tiempo como intuición se estudia en los puntos 1 y 4 del Parágrafo 4 de la Estética Transcendental. Por el primero se defiende que 'tiempo' no es un concepto empírico, y por el segundo que no es un concepto en absoluto. Parece claro que el primero no demuestra nada real en lo que se refiere a nuestra cuestión, sino únicamente que 'simultaneidad', 'sucésión' y 'permanencia', suponen para su comprensión la noción básica de tiempo, dado que todas ellas incluyen este último término en su definición; así, la simultaneidad no es sino el ocurrir en **un mismo tiempo**, la sucesión en **distinto tiempo**, etc. Esto realmente no demuestra nada, ya que el hecho de que una representación del tiempo sea previa en relación con aquellos conceptos, no es un argumento para que ella, en sí misma, no sea también una representación conceptual. El punto 4 es realmente paralelo al del espacio, pues intenta demostrar que el tiempo no es un concepto universal porque los 'ahora' de los que se compone su representación, no son un ejemplo o un caso a subsumir respecto de un concepto independiente de él y que le sirve de regla, sino una parte que constituye la propia representación, lo que es imposible de verificar en la relación entre un concepto y su instancia. Pero a esto le sigue un argumento distinto:

---

10 Esta expresión más débil puede defenderse en B 49: "El tiempo no es algo que exista por sí mismo, o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición".

> "La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos, no puede derivarse tampoco de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivarse de simples conceptos. Se halla pues contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo" (B 47).

Aquí se hace referencia a una nota peculiar que poseen las representaciones intuitivas en exclusiva, y es la de hacer inviable una explicación conceptual de aquello que representa. Ante semejante situación nos hallamos, desde luego, en el caso que propone Kant, ya que, para comprender la proposición de que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos, lo único que se exige es tener la representación de que, por lo que hace al tiempo, dos momentos distintos son siempre sucesivos. Pero con ello vemos que lo que Kant debe realmente demostrar es que la vinculación entre distintos tiempos y la noción de sucesión es una vinculación intuitiva y, en ningún caso conceptual.

Podemos alumbrar esta cuestión desde lo que dijimos anteriormente acerca del tiempo como forma de llegar a conciencia. Como vimos, la noción de sucesión refería allí al reproducir indefinido de la representación 'ahora', en cuanto que marcaba una diversidad en la conciencia. Para que la intuición pura del espacio fuera posible, vimos que también era necesario que esa reproducción indefinida de representaciones conformaran una única serie. La pregunta entonces es la siguiente: ¿qué tipo de representación es 'ahora'?, ¿a qué otro concepto ulterior recurriríamos para hacer comprensible esta noción?, ¿cuándo decimos que se emplea correctamente?. Contestando a esta última pregunta estaremos en condiciones de responder a las demás, pues podemos llamar con verdad un 'ahora' siempre que hagamos un gesto, un acto de contar, o cualquier otra 'señal' por medio de la que queremos caracterizar algo en cuanto distinto de cualquier otra cosa. No hay, por tanto, criterios exteriores a estos actos que regulen aquella expresión. Esto quiere decir que, para comunicar su significado, no hay otra opción que la realización de alguna de aquellas actuaciones. Una representación que se basa en esta forma de explicar su significado no es evidentemente un concepto, sino una intuición. Pero, por otra parte, comprender la representación 'sucesión' no es sino repetir estos actos que constituyen los 'ahora', de tal manera que se logre hacer especial hincapié en que cada una de las veces que se realice la representación 'ahora' se toma consciencia de algo distinto. Representar distintos ahoras es por tanto lo que constituye la representación de la sucesión, que es justo aquella que da básicamente la noción de tiempo. Si ahora decimos: 'dos tiempos distintos son simultáneos' expresamos con ello algo imposible, lo cual, sin embargo, no es apreciado en virtud de una implicación analítica de las nociones que usamos, sino porque para marcar dos 'ahoras' distintos, deben hacer dos actos sucesivos. Estas palabras, por tanto, siempre refieren a acciones y sólo así muestran unívocamente su sentido. Unicamente así es posible establecer la intuitividad del tiempo.

Por otra parte, aunque también respecto de esta cuestión, Kant dice a veces que "la representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición" (B 47). Este argumento, si lo es, no parece acercarse a la verdad pues en principio el tiempo no es un objeto, y además seguiría siendo una intuición aunque hubiera más de un tiempo. Sin embargo Kant puede también querer decir que el tiempo es una única representación pues su contenido no es sino un reproducir indefinido la representación simple 'ahora', que es, por supuesto, formalmente única. El tiempo sería una intuición básicamente porque sus representaciones elementales son intuiciones y porque él mismo se obtiene únicamente por la actuación indefinidamente repetida de aquellas.

Aparte de los dichos, Kant pretende establecer más argumentos para demostrar la naturaleza intuitiva del tiempo. Así es, por ejemplo, el punto 5 del mismo parágrafo 4 de la Estética Transcendental. Su premisa es que "cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un único tiempo de base" (B 47). De aquí se concluye que el tiempo debe ser ilimitado y con posterioridad se mantiene que cuando "las partes y la magnitud de un objeto sólo puede representarse por medio de las limitaciones, entonces, la representación entera... debe basarse en una intuición inmediata" (B 48). Como se puede apreciar, este argumento es esencialmente oscuro. En el hay que distinguir dos cosas, la primera, la conclusión de que tiempo es ilimitado, y la segunda, la de que es una intuición. Respecto de la primera Kant concluye, desde el hecho de que una magnitud temporal sólo es posible si se introduce una limitación en la representación del tiempo, que el tiempo en sí mismo ilimitado. Pero ello no es realmente posible; por el contrario, los dos textos antes citados pueden aceptar la finitud del tiempo, pues ello no sería obstáculo a su calidad de intuición, por una parte, y por otra, el que una realidad se nos presente sin limitaciones internas, como homogénea en sí misma, no implica que no tenga límites externos. Cualquier magnitud de una realidad introduce una limitación en la misma, pero no por ello supone que esta realidad sea en sí misma ilimitada; el tiempo no tiene por qué ser un caso excepcional. Las limitaciones internas, por tanto, no dicen nada acerca de la infinitud de la realidad en la que se introducen. Kant parece jugar aquí con dos conceptos distintos de una manera ilegítima, como se comprobará si se analiza el texto de § 4-5 (B 48). Dice Kant que la infinitud -Unendlichkeit- quiere referir al hecho de que cualquier cantidad determinada de tiempo -bestimmte Grösse der Zeit- sólo es posible por medio de limitaciones de un tiempo único -durch Einschränkungen einer einigen... Zeit-. E inmediatamente concluye: "Daher muss die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein". El juego ilegítimo consiste en hacer de una representación ilimitada, en el sentido de no poseer partes, la primera noción de infinitud. Porque la expresión "Einschränkungen" debe hacer pareja con 'uneingeschränkt', queriendo decir que si toda limitación o cantidad concreta debe hacerse, esto demuestra que la representación básica temporal no incluye por sí misma la diferenciación de partes concretas o de períodos autónomos; en otras

palabras, que el tiempo no tiene una medida interna. Pero la noción de 'Unendlichkeit' es algo distinto de esto, pues sólo es aplicable a una realidad o una representación que se muestra sin límites externos. Por todo ello podemos decir que Kant se equivoca en el fundamento de la característica de infinitud de la representación del tiempo e incluso que confunde el efecto con la causa al pretender apoyar en la infinitud su argumento sobre la intuición, pues es precisamente el hecho de que la representación del tiempo sea un reproducir de elementos intuitivos lo que permite representárnoslo como infinito, y no a la inversa. Como ulteriormente veremos, la posibilidad de reproducción infinita del elemento 'ahora' se fundamenta en una comprensión de la actividad perceptora como pudiendo desarrollar indefinidamente, traspasándose este carácter al tiempo como forma de llegar a la consciencia, o de percibir. Pero esto se adentra ya en la cuestión de la relación del tiempo con la Sensibilidad [11].

Antes de esto debemos analizar la segunda parte de la argumentación de §4-5 de la Estética Transcendental, a saber, la que entiende que el hecho de que las partes sean limitaciones, implica que la representación que se limita sea una intuición. Para comprender la posición de Kant se requiere considerar la noción de 'parte de tiempo-Teile der Zeit' como semejante a la 'cantidad determinada de tiempo-bestimmte Grösse der Zeit' y distinguir ambas de la representación 'ahora' como representación elemental. En efecto, las dos primeras hacen referencia a una parte medible del tiempo, establecida naturalmente por medio de un sistema objetivo de mediciones y por tanto por medio de un sistema conceptual, mientras que la segunda no implica una medida ni es algo por sí medible, sino precisamente aquello que puede constituir la unidad de medición. En el sentido de que la unidad de medición no es medible, el instante tampoco lo es. Lo que Kant quiere decir entonces es que si la representación temporal es previa a sus mediciones concretas, y si estas son las que introducen representaciones conceptuales, aquella no integra este tipo de representaciones conceptuales y por tanto debe ser una intuición. Desde esta perspectiva, la representación temporal es una intuición en la medida que ofrece un material a una posible conceptualización, exactamente igual que cualquier intuición empírica proporciona el material de la realidad para su ordenación conceptual. Pero podemos decir que estas peculiaridades de la representación 'tiempo' son consecuencias lógicas de su carácter de intuiciones, medios de verificación de este status, y que el

---

11 GRAYEFF ha explicado, a mi entender, lo que de aprovechable hay en este argumento al aceptar que lo que tiende a establecer es que la representación de tiempo que surge de la forma de intuición, es la de sucesión **indeterminada**. Cf. **Deutung und Darstellung...**, p. 39. Naturalmente, el término subrayado es la más genuina traducción para 'uneingeschränkt'. La falacia de Kant es hacer idéntica la noción de 'indeterminado' e 'infinito'.

argumento básico para establecerla como tal reside en que no es sino la representación de un reproducir de elementos comprensibles sólo en cuanto actos, gestos o movimientos, sin intervención de explicaciones conceptuales ulteriores[12].

Debemos concluir este punto afirmando que el Tiempo, como forma de elevar a consciencia una diversidad representada es comprendido por medio de una intuición pura, en la cual se nos da como sucesión indeterminada e indefinida, estando en la base de toda ordenación conceptual de tiempos concretos. En cuanto tal representación, no existe separada de la forma de elevar a consciencia una diversidad, como quería B 49 (§ 6), pero por ello es una condición necesaria (apriori) del conocimiento. En cuanto que la única diversidad dada es la sensible, el tiempo no tiene valor en relación con las cosas en sí mismas, en sus diferentes acepciones,

---

12 La inmensa mayoría de los comentaristas prefieren derivar la característica de ser una intuición de otros detalles que yo considero más secundarios. Así VAIHINGER, **Kommentar zu...**, II, p. 383, concluye que el hecho de que los axiomas del tiempo referentes a su única dirección y a los tiempos diferentes, es lo que impone que el tiempo sea una intuición, pero se limita a parafrasear a Kant. (Cf. también, p. 373). KEMP SMITH acepta esta posición sin hacer ningún comentario destructivo: "La proposición sintética que Kant cita no es tomada ni de la ciencia del movimiento ni de la aritmética. Expresa la naturaleza del tiempo mismo y por esta razón es inmediatamente algo contenido en la intuición del tiempo" (**Commentary...**, p. 125). Dado que todas las demás argumentaciones de Kant son rechazadas como confusas (algunas razonablemente, como la de que 'toda referencia al infinito podría haber sido omitida por lo que hace a este argumento', idem, p. 125), debemos suponer que el citado es el único argumento satisfactorio. HARTNACKT sigue a ambos autores en su libro **La Teoría del Conocimiento de Kant**, p. 34. La explicación de PATON es igualmente defectuosa y realmente confusa. Como dije, este autor no ofrece una argumentación específica para el Tiempo, sino que siempre habla de 'Espacio-Tiempo'. Para exponer su carácter intuitivo dice: "no es clara la argumentación que podría llevarnos a la conclusión de que Espacio se conozca primariamente por intuición. Esto en verdad se sigue del hecho de que espacio es esencialmente uno, un conjunto que es lógicamente anterior a sus partes" (**Kant's Methaphysic of...**, I, p. 115). Su comentario se reduce a afirmar que "No puede negarse que somos conscientes en algún sentido de espacio y tiempo como conjuntos individuales... Decir esto es decir, desde Kant, que son objetos de la intuición" (op. cit., p. 121). Pero queda matizar en qué sentido se puede decir ello y cómo podemos justificarlo.

como propone B 51-52. Y justo porque aquellas representaciones permiten el conocimiento de la realidad exterior y de las cosas empíricas, el Tiempo es una dimensión necesaria a tener en cuenta en aquél. Por ello, dice Kant que:

> "... la forma de ser intuídos, es precisamente la condición bajo la que entra el tiempo en la **representación** de los objetos" (B 52)[13].

Este, precisamente, es el sentido de su carácter apriori para todo conocimiento de objetos. En cuanto que todos estos detalles vienen expuestos en el §6 de la Estética Transcendental, nos queda por analizar, para completar nuestra exposición de la problemática del Tiempo, los puntos 2 y 3 del §4, el §5, y el §7. Este análisis será el objeto del siguiente punto.

---

13 PATON, en **Kant's Methaphysic of...**, I, p. 150, comenta este texto de una manera realmente brillante; dice: "Tiempo es la condición mediata de los fenómenos externos porque nuestras **representaciones** de cosas espaciales son estados de la mente y así necesariamente tienen que estar en el Tiempo. Esto parece asumir que, porque nuestras ideas están en el tiempo, los objetos a que refieren también tienen que estarlo. Si el argumento de Kant debe ser válido, entonces debe haber una premisa adicional: que las representaciones en cuestión son fenómenos dados a los sentidos. Si un fenómeno es dado a los sentidos, implica la presencia inmediata del objeto. De ahí que podamos mantener que si nuestras ideas son 'Sensa' que llegan a conciencia en una sucesión temporal, el objeto a que ellas refieren tienen que estar en el tiempo". Sin embargo, hay en su exposición un error concreto, motivado por la voluntad de hacer de la temporalidad de los objetos algo distinto de la necesidad de conocerlos temporalmente. De ahí que se quiera demostrar que el tiempo no es sólo una dimensión de las representaciones, sino también de los objetos, aun cuando no hagamos referencia a nuestro conocimiento de ellos. Al querer forzar esta conclusión, PATON ronda el fenomenalismo. En otras ocasiones, establece la distinción entre el tiempo de lo intuído y el tiempo de nuestro intuir, pero esto le hace concluir que el Tiempo, en este caso, no tendría por qué ser la forma del sentido externo, sino, únicamente del interno, negando así su carácter de apriori para todos los fenómenos. KEMP SMITH igualmente niega que Kant demuestre realmente que el tiempo es un apriori en cuanto que elemento constituyente de los fenómenos, atribuyéndole, cuanto más, una necesidad psicológica. (**A Commentary**, pp. 123-24).

§ 3.- TIEMPO Y CONCIENCIA COMO EXISTENTE.

3a. La consciencia y su existencia sensible.

Que el Tiempo sea una intuición pura y que incluso, como tal, sea condición necesaria de todo conocimiento de la realidad exterior, no implica que sea por ello **forma de intuición interna.** Y esto esencialmente porque el que una representación sea intuitiva y necesaria para el conocimiento, no quiere decir que por eso sea una condición por la que se nos **da la existencia** de una cierta realidad. Sin embargo, a ello alude su caracterización como forma de intuición interna. Debe haber, pues, algo que tiene como condición de darse como existente la intuición pura del tiempo. Este algo no es otra cosa que la propia consciencia, 'Gemüt' o capacidad de representar. El sentido interno es la forma de conocer la existencia de dicha realidad, aunque no por ello sea ya un conocimiento ordenado de la diversidad que dicha realidad existente muestra, de la misma manera que el sentido externo no era ya, por ello, una ordenación de la diversidad de la realidad exterior. Sentido interno y externo se oponen así a experiencia interna y externa respectivamente.

Como hemos visto en el punto anterior, la representación simple o indeterminada de la sucesión no refiere al contenido de las representaciones, sino a cómo se relacionan unas con otras en tanto que damos cuenta de ellas como representándonoslas. Esto significa que llegar a ser consciente de la representación pura del tiempo exige ser consciente de aquéllo de lo que damos cuenta; ahora bien, en todo caso, de lo que podemos dar cuenta es de representaciones y, por tanto, la intuición pura del tiempo exige reconocer que lo que se ordena sucesivamente son representaciones en cuanto tales, independientemente de la cualidad que éstas presenten. Tenemos, por tanto, consciencia de que tenemos representaciones como una realidad peculiar. Ahora bien, para representarnos el tiempo como intuición pura, se requiere entenderlo como una forma de llevar a conciencia no sólo las representaciones actuales, sino las que indefinidamente podríamos tener. En cuanto que esto debe ser así, la intuición pura del tiempo nos obliga **a tener una noción de una capacidad indefinida de representar existente como condición del carácter de sucesión indefinida del tiempo.** Esta es la noción de conciencia y, por ello, la representación del tiempo lleva consigo la representación de la capacidad de la conciencia como algo independiente de todas las representaciones concretas y cuya existencia se reduce exclusivamente a un poder dar cuenta de algo sucesivamente. Me gustaría insistir en que todo ello únicamente es posible porque el Tiempo es una representación pura[14].

---

[14] Aunque no totalmente de acuerdo con algunas de sus expresiones, podría decirse que esta misma tesis ha sido defendida por GRAYEFF, **Deutung und Darstellung...**, p. 45: "En el Tiempo se fundamenta una representación determinada que me ofrece una situación de mi conciencia... En breve, mi autoconciencia es interna, en cierto sentido, respecto de la conciencia del Tiempo".

En efecto, Tiempo como representación pura no es sino la forma reiterable de que algo pueda llegar a ser representación, y no podemos pensarlo sin extraer esta consecuencia. Como tal, no exige diversidad real, sino que más bien, en la sucesión indeterminada, se representa lo que podría ser representación. Pero esto no es algo distinto de representar la posibilidad de ejercitar nuestra capacidad de dar cuenta de una diversidad dable. Esta precisamente es la noción de consciencia. Por tanto, a través del Tiempo conocemos esta realidad existente e interna llamada **capacidad** de representar o 'Gemüt' que en su concrección se nos da cuando tenemos conciencia de una representación marcada con su 'ahora'.

Ahora estamos en condiciones de ver por qué el Tiempo es forma de sensibilidad, esto es, por qué la realidad existente que es conocida por medio de él es sensible. La razón es que por el Tiempo puro nos representamos la posibilidad indefinida de recibir representaciones diversas, ya sean de los sentidos externos o del sentido interior y que, por ello, sólo reconocemos la existencia de su capacidad de representar que se ejercita por una receptividad, en cuanto determinable o pasiva[15]. De ahí que la conciencia que da a conocer la forma pura 'Tiempo' sea la sensible y que, por tanto, dicho conocimiento sea un sentido, el interno. La consecuencia de todo ello es que sólo conocemos la conciencia, como cualquier otra realidad sensible, en cuanto que se nos da como forma de representar y como fenómeno[16], y nunca como pueda ser en sí misma independientemente de esta actividad de representar. Hay realmente tres textos fundamentales para esta conclusión:

- "El sentido interno..., cuya intuición suministra el objeto como mero fenómeno..., y no como una cosa en sí, pues no hay en ella sino receptividad de la intuición" (B 430).
- "La diversidad es previamente dada al sujeto, y la manera como está dada, sin espontaneidad del Gemüt, debe llamarse receptividad para mantener la distinción" (B 68).
- "Y todo ello requiere una **auto-intuición**, la cual se basa en una forma dada a priori, esto es, el Tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable" (B 167. Nota)[17]

¿Cómo la conciencia y su contenido puede darse a la propia capacidad de

---

15 Para este detalle, cf. GRAYEFF, Op. cit., p. 47: "La idéntica unidad de la conciencia del Yo depende del tiempo como cualquier otro fenómeno, pues ella misma es un fenómeno".

16 Cf. **Anthropologie**, VII: "Un objeto del sentido interno o del externo, en tanto que es percibido, se llama 'fenómeno'".

17 En B 430 se nos dice que por el Tiempo se da "la intuición empírica del sujeto".

representar (a sí misma), en cuanto realidad interna, por medio de una intuición y así conocerse? Kant contestó a esta pregunta de una manera que ha resultado ser conflictiva para sus críticos, pues su concepto básico es el de auto-afección -Selbstsaffektion-, que es una de las mayores fuentes de problemas del kantismo. El texto más importante de a KrV a este respecto puede ser el siguiente [18]:

> "Lo que como representación puede anteceder a toda acción de pensar cualquier cosa es una intuición y, si no contiene nada sino relaciones, es la forma de la intuición, la cual no representa nada sino en tanto que algo es puesto en el espíritu, y no puede ser otra cosa que la manera como el espíritu es afectado por sí mismo por su propia actividad, a saber: por este ponerse de su representación, y en cierto sentido según su forma" (B 68).

Comenzar a analizar el problema de la auto-afección por este texto es importante, porque nos permite vincular la cuestión con lo que hemos dicho en unos párrafos más arriba, a saber: que el Tiempo es la forma o manera según llevamos las representaciones a conciencia; esto, indudablemente, es una dimensión de la receptividad o de la capacidad de recibir representaciones. Reparar en cómo éstas son hechas conscientes, es reparar en la sucesión como representación pura, y es identificar la manera como se realiza una actividad de la propia conciencia en cuanto receptividad. Todo ello supone reconocer que de lo que se trata es de la existencia de una capacidad de representar. Ahora bien, identificar esto es alcanzar una nueva representación (la de la existencia de la conciencia) y, por tanto, ésta tiene que poder darse a sí misma en el proceso sucesivo de ser consciente de otra diversidad. La relación de una existencia con la conciencia en que se conoce como existente, exige algún tipo de darse o de ponerse y, dado que ello debe integrar relaciones de receptividad y que estas relaciones se hacen efectivas por la sensibilidad, éste no puede ser otro que el que se produce por medio de una afección. Se impone decir, por tanto, que la conciencia o capacidad de representar, si ha de ser consciente de sí como existente, deberá afectarse a sí misma, pues objeto y sujeto son aquí una misma cosa. El problema de la auto-afección surge, por tanto, al mantener el esquema de realidad sensible-afección-resentación, que era típico del sentido externo, y hacerlo extensivo al sentido interno por medio del esquema conciencia sensible-autoafección-representación de sí[19]; ello,

---

18 Fuera de la **KrV** hay algunos otros textos importantes; cf., por ejemplo, **Vorlesungen der Methaphysik,** K2, pp. 712-713. Cf., para este texto, **La Formación de la KrV**, del autor, pp. 307-308.

19 BROAD ha visto bien el hecho de que Kant quiere tratar el sentido interno desde la misma estructura del externo. Así mantiene que "en orden a comprender la Teoría del Tiempo de Kant de la Estética Transcendental, debemos hacer frente al hecho de que considera el conocimiento introspectivo de una persona y su propia experiencia

en principio, no ofrece incoherencia una vez caracterizada la conciencia como realidad sensible fenoménica. Según esto, Kant afirmaba que:

---

psicológica estrictamente análogo al de la percepción sensible... Por eso quiere aplicar al primero el mismo tipo de análisis que al segundo". De ahí la teoría de la afección. (**Kant**, p. 52ss.).

WARD, ha seguido más de cerca esta teoría, señalando ya a primeros de siglo el carácter escandaloso de la misma al proponer que "de nuestro Yo no tengamos conocimiento más allá del fenómeno" (**A Study...**, p. 140). Este autor entendía que el significado de esta expresión no era otro que el hecho de que "la naturaleza real del sujeto es tan problemática como la del objeto". (idem). En lo que hace a la teoría de la afección, mantenía que "la diferencia entre el sentido externo y el interno es que el objeto a que refiere el segundo es el sujeto en tanto que afectado por el juego de sus propias representaciones" (op. cit., p. 144). Para él esto implicaba simplemente que el sujeto es capaz de la auto-conciencia, sin hacer legítima ninguna pregunta acerca de los posibles condicionantes de este hecho. Por otra parte, introduce de una manera clara la distinción, anteriormente señalada por nosotros, entre sentido interno y sentido interior.

KEMP SMITH ha dedicado algunas páginas a esta teoría y ha valorado como insatisfactoria esta analogía entre sentido externo e interno (Cf. **A Commentary**, p. 292). Sin embargo dicha analogía para él significa que, "justo como el sentido externo es afectado por agentes nouménicos y constituye así una diversidad organizada en términos de una Forma peculiar o espacio, el sentido interno es afectado por la mente en sí misma y sus estados internos" (op. cit., p. 293). La analogía, sin embargo, no hace intervenir para nada la noción de 'Noúmeno', sino la existencia sensible de la propia existencia, reconocida inmediatamente en la intuición interna. Al olvidar este detalle, KEMP SMITH se cree con derecho a hacer la siguiente objeción a Kant: "Es imposible para Kant admitir la consciencia inmediata de las actividades reales de la mente, y al mismo tiempo negar que nosotros podemos tener conocimiento de las cosas en sí mismas" (op. cit., p. 296). Naturalmente, KEMP SMITH utiliza la tesis de que si algo aparece, algo debe ser el noúmeno que lo fundamenta. Pero para nosotros esta tesis supone cuanto más el pensamiento de que algo nouménico existe y por tanto incluso aceptando su premisa, Kant podía negar el conocimiento de lo que éste noúmeno sea. Como nosotros vimos, la realidad sensible no es una realidad disminuida, y es por otra parte, la única en conocerse inmediatamente.

> "Se debe distinguir la Apercepción pura del entendimiento de la Apercepción empírica de la sensibilidad porque la última se produce cuando el **sujeto atiende** sobre sí, se afecta por sí mismo provocando fenómenos y sensaciones, esto es, lleva representaciones a la consciencia, las cuales se adecúan a la forma de relación sucesiva de la propiedad subjetiva y formal de la sensibilidad según, la intuición en el tiempo... Esta última forma no puede ser considerada como válida para cualquier ser que sea consciente de sí mismo y, así, este conocimiento será el que tiene como fundamento el sentido interno del hombre y representa... una consciencia según la manera como el hombre en la observación interna se manifiesta a sí mismo". (**Anthropologie...**, Edic. Weischedel, XII, p. 42).

Como se ve, la doctrina de este texto es la de la Idealidad del Tiempo en sentido fuerte, a saber, no sólo valiendo para las representaciones de la sensibilidad exterior, sino siendo la forma de mostrarse la existencia de una realidad en sí misma sensible, como es la consciencia fenoménica o la consciencia tal y como se manifiesta sí misma. Pero aparte de ello, añade detalles importantes de interés, como es el hecho de que la mostración del contenido empírico de la realidad de la consciencia (representaciones, fenómenos internos, etc., etc.) se produce por medio de actos simples y cotidianos como el de la atención, y por tanto, que la misteriosa autoafección no sino la capacidad de atender sobre sí (das Subjekt auf sich attendiert) y sobre las representaciones que en un momento dado ocupan nuestra capacidad de representar. No se debe pensar que el texto citado de la **Anthropologie** es poco significativo; con plena seguridad, dado que es posterior a él, recoge la doctrina expuesta en la Nota a B156 donde Kant, casi adelantándose a todos los que han hecho de la autoafección algo problemático, mantiene que "no veo cómo pueden hallarse tantas dificultades en el hecho de sostener que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de **atención** puede suministrar un ejemplo de ello"[20].

Desde aquí, la explicación de cómo llegamos a la noción de tiempo es clara: si no logramos reparar en el hecho de atender sobre las propias representaciones no lograremos renocer la noción de sucesión como forma de poder dar cuenta de ellas, y por tanto, ésta es una noción producida por el acto de atención no sobre cada una de las representaciones, sino sobre el acto de ponerse, y por ello, sobre la misma consciencia en su actividad. Esto quiere decir que no tenemos conocimiento de lo que representa la consciencia que no esté mediado por la forma 'tiempo'. Podemos pensar una consciencia que no tuviera que ir sucesivamente analizándose, pero desde luego no podemos hacer de estos casos imaginados algo parecido al nuestro. La cuestión es que si bien no tenemos derecho para decir que nuestra consciencia

20 Cf. **WARD, A Study...**, p. 147.

representa (aún sin saberlo) de una manera sucesiva, sí debemos afirmar que la forma de **saber lo que representa** (percibir), sí es sucesiva. Por tanto, la forma tiempo es la condición bajo la cual **se da** o se conoce la consciencia a sí misma. En cuanto que tenemos una condición a priori de todo autoconocerse, podemos llamar, transcendentalmente, a la consciencia un 'Erscheinung'. Pero empíricamente es una realidad, si bien interna, esto es, que no pude ser dada espacialmente. En todo ello debe mediar el proceso de atención y así, desde esta persepctiva, la noción de autoafección, queda reducida a un papel esencialmente analógico y formal. En efecto, es lo mismo decir: la consciencia se da por un acto de atención sobre sí misma, que decir: la consciencia se da porque se afecta a sí misma. Si la primera frase tiene sentido, podemos realmente despreciar la segunda, si es más oscura. Su papel es, si se quiere, expresar la relación de atención en términos que refieren al proceso real por el cual una realidad incide sobre la consciencia, aunque en este caso la realidad sea la propia consciencia[21].

Es preciso decir por tanto, que KANT distingue dos cosas: cuando atenemos a nuestras representaciones concretas y cuando atendemos al representar en general. Lo primero es un acto necesario a todo conocimiento, pues por él las representaciones pasan a ser percepciones, lo cual es condición imprescindible para toda conceptualización y por tanto para todo conocimiento. El tiempo dice en relación con este punto que nuestras representaciones pasan a percepciones sólo sucesivamente, siendo una forma de sensibilidad porque las representaciones que conocemos son dadas por la sensibilidad externa. Lo segundo no exige la atención sobre el contenido particular de una representación, sino que se centra en el propio proceder de llegar a ser conscientes, esto es, en el suceder que constituye la intuición base del tiempo como intuición pura; únicamente aquí somos conscientes del existir de la consciencia. Pero por eso, se nos da como una realidad con una diversidad posible (sus posibles representaciones), que únicamente se explicita en el tiempo. En este segundo punto, la forma 'tiempo' como forma de sensibilidad interna hace referencia a que por medio de él se da una diversidad fenoménica y un existente realmente fenoménico. La razón de que la consciencia tenga existencia fenoménica es porque si en nuestro conocimiento de la misma, incluso de su existencia, hacemos abstracción de la sucesión, todas nuestras pretensiones por realizarlo permanecerán infructuosas. Sin mediar la representación 'tiempo', la noción de 'consciencia' devendría, realmente, la noción de una cosa en sí misma, sin posibilidad de conocerse. Del hecho de que tengamos una condición necesaria para conocerla derivamos su carácter de fenómeno en sentido transcendental. Lo que aquí no parece clara es la razón

---

21 A veces, y de una manera muy adecuada, Kant emplea la palabra intuición de sí mismo, que como sabemos, engloba el aspecto de darse a la consciencia y el aspecto de darse por medio de una sensibilidad, esto es, afectarse. Cf. B 51, donde el tiempo es el modo de "intuirnos interiormente a nosotros mismos".

de que el hecho de ser un existente fenoménico implique su caracterización como 'ser sensible' y que por lo tanto, el tiempo, como forma de conocimiento de la consciencia fenoménica, sea forma de darse una realidad sensible, esto es Forma de Sensibilidad en el sentido fuerte. Lo que Kant puede querer decir es algo parecido a lo siguiente: cuando ejercitamos la atención sobre nosotros mismos (por lo tanto excluimos aquí el primer caso que analizamos, donde las representaciones eran del sentido externo, en cuyo caso la forma de sensibilidad, en sentido débil,quiere decir únicamente que es condición que media nuestro conocimiento de la realidad exterior) y obtenemos así consciencia de la diversidad de representaciones, estas se nos ofrecen como algo que ya existía previamente a nuestro ser conscientes de ellas; no es algo que el mero hecho de ser consciente produzca, sino que se nos da como realidad interna existente. Así, por tanto, su conocimiento es un caso más de intuición derivada y no de intuición originaria; es un caso de sensibilidad. En efecto, en nuestra autoobservación, nos situamos delante de nosotros mismos como delante de una realidad que nos ofrece una diversidad **que recibimos** de la misma manera que si fuera una diversidad externa. Somos receptivos de nuestra propia realidad interior, y el hecho de tener la posibilidad de obtener determinadas representaciones a voluntad, no es suficiente para ocultar el hecho de que vamos hacia el encuentro de una realidad que sólo porque existe puede ahora volver a la consciencia presente y efectiva. Un análisis fenomenológico de la consciencia podría sacar a la luz un buen número de expresiones que testimonian que en el fondo nos comportamos con la realidad de nuestra conciencia de una manera mucho más semejante de lo que parece respecto de nuestras relaciones con la realidad exterior. Esto eran los detalles que recomendaban la idea de hacer de la autoobservación una forma de sensibilidad. La necesidad de introducir la teoría de la autoafección era, así, más imperiosa, dado que la receptividad humana, en cuanto sensibilidad, sólo podía operar por relaciones reales entre órganos y existentes. Pero como ya vimos en el primer capítulo, este tipo de análisis no tenía porqué ser de especial relevancia para la epistemología o para la filosofía transcendental. Debe quedar claro, por otra parte, que lo único que diferenciaba la realidad interior de la exterior, es el hecho de que la primera era irrepresentable en el espacio; el dualismo empírico de Kant se basa, coherentemente, en las diferencias de condiciones necesarias para conocer cada uno de aquellos fenómenos, y no en una hipotética constitución interna distinta de cada una de estas realidades[22]

3b. Tiempo como representación pura y apriori.

Podemos analizar ahora algunos detalles que nos quedaban pendientes de estudio, principalmente relacionados con los puntos 2 y 3 del § 4 y el C del § 6 de la Estética Transcendental. El primer pasaje incluye una serie de cuestiones que ya

---

22 Para la confesión del dualismo, cf. A 367; el dualismo de Kant es empírico, frente al transcendental de Descartes (A 391).

fueron problemáticas en el tratamiento del espacio y que aquí deberían ser resueltas en el mismo sentido en que lo fueron allí. Así, por ejemplo, el que se vierta una noción de apriori traducible a la prioridad temporal, demostrable desde el hecho de que podemos representarnos el tiempo vacío sin fenómenos pero no los fenómenos sin el tiempo. Frente a estas expresiones desafortunadas, hay que decir que su verdadero significado viene dado porque el tiempo es valorado como necesario en el orden en que damos cuenta de nuestras propias representaciones (a priori) y que para tomar consciencia de él no prestamos atención al contenido cualitativo de las representaciones sino al modo de dar cuenta de ellas, incluso aunque realmente no existan de una manera efectiva. De ahí que el tiempo puede ser representado aún sin tener contenido de representación (este es su carácter de puro). Como ya vimos, Kant a veces habla de estos dos caracteres como si fueran uno sólo, pero en el capítulo II ya nos pusimos en guardia frente a tales abusos.

Aparte de la cuestión de la aprioridad del tiempo[23], el otro problema que trata el punto 4.2 de la Estética es el de la Universalidad del tiempo como condición de los Fenómenos tanto externos como internos. Esta tesis viene expuesta en la frase inicial de dicho punto, según la cual "el Tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones" (B 46), pero debe ser desarrollada en el § 6-c de la Estética. Desde lo que hemos expuesto, esta cuestión, como tal, no ofrece dificultades, aun cuando puede exigir matizaciones respecto de las expresiones de Kant. El 'dictum' básico a tener en cuenta es el que mantiene que el Tiempo es condición mediata de los fenómenos externos, e inmediata de los internos, y el matiz que hay que introducir refiere esencialmente a la caracterización de aquella mediatez. La premisa básica para este problema viene dada por B 50, donde se dice que, en el análisis del Tiempo, estamos principalmente interesados en representaciones que, en cuanto tales, son determinaciones del 'Gemüt' y lo que se concluye respecto de esto es que el reconocimiento de toda representación se realiza sucesivamente; aquellas representaciones pueden darnos la diversidad de una realidad exterior, o de la propia realidad subjetiva que se nos ofrece por el sentido interior. Sin embargo, lo que está sometido al **Tiempo sucesivo, no son esencialmente las representaciones, sino el reconocimiento y el llegar a conciencia de las mismas.** En este caso, lo que debemos concluir es que el reconocimiento de la diversidad de la realidad exterior y la propia existencia de la interior se realiza bajo la forma temporal. Sin embargo, esto no es lo que concluye Kant, pues él nos propone que los fenómenos, esto es, la realidad externa e interna, se hallan en el

---

23 Algunos autores, como WATSON, **Kant Explained...**, p. 92, seguido por PATON, (**Kant's Methaphysic**, I, p. 118), y BROAD (**Kant**, p. 20), han mantenido que la noción de 'apriori' se reduce aquí a una presuposición lógica. No creo que Kant estuviera de acuerdo con este giro en la interpretación de su doctrina, pues, de cualquier manera, para él el Tiempo era una dimensión real de la conciencia.

tiempo, y no el conocimiento que podamos tener de ellos. Más claramente, desde la conclusión de Kant, la realidad fenoménica (que siempre es independiente de la conciencia que tengamos de ella, incluída aquí la interna) se halla en el tiempo; desde la nuestra, la realidad fenoménica integra relaciones temporales justo porque nuestro conocimiento de las mismas debe desarrollarse temporalmente, siendo la sucesión simple de la intuición pura una dimensión de la conciencia y por tanto sólo constitutiva de los hechos de conciencia. Por ello, realmente el Tiempo es constitutivo de los fenómenos internos en tanto que percepciones o representaciones conscientes o dadas, porque se supone que estos son la diversidad real, dada o conocida, de la conciencia y, por tanto, ya de por sí integran la dimensión de la sucesión. Pero los fenómenos externos, en principio, no son realmente sucesivos, sino que las relaciones temporales hacen referencia a nuestro conocimiento de ellos. Probablemente, esto es lo que quiere decir Kant al calificar el tiempo como condición mediata de la realidad exterior. Sin embargo, no es esto lo que realmente dice. El texto literal es el siguiente:

> "Absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el Tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales" (B 51).

Nosotros hemos negado que todos los objeto de los sentidos se den en el Tiempo (tal y como lo define la intuición pura como sucesión simple), pero hemos defendido que todo nuestro conocimiento de los mismos incluye necesariamente relaciones temporales. Así interpretamos la caracterización de mediatez del Tiempo respecto de los fenómenos externos como si éste se interesara únicamente en el conocimiento que tenemos de aquéllos, y sólo así todos los fenómenos poseen con necesidad relaciones temporales[24]. Esta cuestión está íntimamente vinculada con la noción de 'sucesión

---

24 La interpretación de PATON de la cuestión de la universalidad de las formas de intuición en relación con los fenómenos, alberga importantes malcomprensiones que dependen de un equívoco básico: el de la conclusión entre la noción de sentido (externo o interno) y la noción de experiencia en cuanto organización conceptual de la diversidad dada por éste. Así mantiene que, "para hacer la doctrina de Kant aceptable, tenemos que reconocer que 'Espacio' y 'Tiempo' están íntimamente vinculados" (**Kant Methafysic...**, I, p. 147). Esto, indudablemente, es cierto, pero, para este autor, "la íntima conexión de Espacio y Tiempo no está trazada hasta ahora adecuadamente, (pero) si podemos aceptar la consideración de que el Tiempo es la inmediata condición de los fenómenos internos y la mediata condición de los fenómenos externos, tenemos la universalidad, en el caso del Tiempo, que es necesaria al argumento de Kant. Si aceptamos el punto de vista de que nuestra intuición externa es necesa-

indeterminada o subjetiva' y 'sucesión objetiva o real', que trataremos posteriormente.

---

ria para la aprehensión de estados del Yo y del cambio de estos estados, podemos decir que Espacio es la inmediata condición de nuestros fenómenos externos y la mediata condición de los internos. Esto da, quizá, la universalidad requerida para el Espacio también. Así, todos los fenómenos podrían estar en un único Espacio-Tiempo" (Op. cit., pp. 151-152). PATON está utilizando aquí ilegítimamente la tesis de que la experiencia interna exige ser mediada por la externa, siendo así que aquí se habla de 'sentido', y no de 'experiencia'. Desde nuestra perspectiva, el sentido externo no es condición mediata del interno en el mismo sentido que éste lo es de aquél. Nosotros hemos afirmado que sin la materia del sentido externo, la reflexión y la atención que da la existencia de la conciencia y de su diversidad no sería posible, pero nunca que la espacialidad sea una condición que deba mediar en el conocimiento de todos los fenómenos internos (pues no media, por ejemplo, en ninguno de los del sentido interior ni en el conocimiento de ninguna representación en cuanto tal, independientemente de su contenido). Los fenómenos internos, por tanto, no integran en su contenido representacional la espacialidad, en cuanto que tenemos conciencia de ellos como 'hechos de la capacidad de representar'. Sin embargo, sí es cierto que el conocimiento de la diversidad espacial (como algo distinto de nuestra conciencia) exige la dimensión temporal. Así, PATON mezcla la tesis del carácter mediato del Tiempo respecto de los fenómenos externos con la del carácter mediato de la experiencia externa respecto de la interna, concluyendo la recíproca mediatez de ambos modos de intuición. Como vemos, esta conclusión es ilegítima. Por otra parte, esta mediación recíproca únicamente se hace necesaria desde una errónea interpretación de la cuestión de la universalidad de las formas de intuición. Para PATON esta cuestión debe poder resolverse estableciendo que todos los fenómenos (externos e internos) están en un solo espacio y en un solo tiempo. Evidentemente, esto es algo imposible de cumplir, pues lo que dice la tesis de la universalidad es que todos los externos están en un solo espacio, y los internos en un tiempo; pero difícilmente los internos pueden estar también en un Espacio. De otra manera no serían fenómenos internos. Por todo ello, la universalidad es sólo la del tiempo.

El punto 4.3. ensaya una exposición transcendental del Tiempo en cuanto que intenta demostrar su carácter apriori desde el hecho de que la intuición pura de aquél hace posibles conocimientos sintéticos apriori, los cuales, por no ser empíricos, obtienen el rango de "reglas bajo las que es posible la experiencia" (B 47). Esta exposición transcendental es desarrollada en el §5 de la Estética Transcendental, en el que aquellas reglas necesarias de la experiencia se concretan en los principios del movimiento y en el que explicita el concepto de cambio. Esta argumentación transcendental tiene, como paralela en la cuestión del Espacio, aquélla que muestra que la Geometría depende de la intuición pura de éste; ahora bien, el principio del cambio no es otro que la Segunda Analogía, y por tanto, los principios sintéticos apriori que la intuición del Tiempo como sucesión simple hace posible, son las propias Analogías de la Experiencia[25]. De ahí que la exposición transcendental del Tiempo sólo llegue a su punto último cuando la Analítica de los Principios sea expuesta en su totalidad.

3c. Tiempo sucesivo subjetivo y sucesión objetiva.

Se nos hace ahora urgente preguntarnos qué es el tiempo que hemos venido analizando y qué relación guarda con el que se va a desarrollar en la Analítica de los Principios. Para ello podemos dirigirnos al §7 de la Estética Transcendental. La cuestión de importancia que se plantea aquí es que dicho parágrafo considera el tiempo que exponemos únicamente como la condición real de la intuición, distinguiéndose del tiempo objetivo que se establece a raiz de la determinación de la sucesión simple que caracteriza al primero por medio de los esquemas y conceptos puros. No distinguir entre tiempo como intuición y como diversidad pura sucesiva, por una parte,y tiempo como manifestando modos concretos de organización (permanencia, simultaneidad y sucesión objetiva) en donde se organiza la diversidad real y en el que se hace posible la experiencia, ha sido fuente de errores continuos en los comentaristas. MOREAU, por ejemplo, supone que la Estética Transcendental presupone la noción de cambio como sucesión objetiva y que sólo desde esta noción puede distinguirse entre sentido externo e interno, esto es, que el tiempo de la experiencia es básico para el tiempo-sucesión simple del modo de dar cuenta de las percepciones. Desde esta perspectiva, el tiempo que hace posible la Imaginación, ordenado según un soporte categorial, hace posible la intuición pura del tiempo de la Estética[26]. Mi

---

25 Esto ha hecho decir a WATSON que Kant "está estableciendo en el §5 un punto que sólo puede explicar perfectamente en la Analítica" (**Kant Explained...**, p. 94).

26 Cf. **Le Temps et le...**, p. 187: "La sucesión no es percibida intuitivamente. Ella es solamente aprehendida por el sentido interno con el concurso de la Imaginación... En el tiempo representado por la Imaginación, según una línea constituída de puntos que corresponden

posición, a la inversa, es que el tiempo puro de la sucesión de nuestro dar cuenta, posibilita el tiempo de la experiencia en cuanto que **da** la comprensión previa que posteriormente deberá ser ordenada y concretada, y en todo caso, el tiempo de la Analítica de los Principios supone el de la Estética, como lo más determinado supone lo indeterminado, y como una conceptualización supone una diversidad. El tiempo de la intuición **da** esa diversidad indeterminada que la Analítica deberá exponer en sus formas ordenadas y objetivas. El problema es que sólo a partir de esa ordenación y conceptualización, lo que en principio sólo era una dimensión que tenían las representaciones en cuanto llegaban a consciencia, se convierte en una dimensión de la realidad que es representada por aquellas. De ahí que el tiempo de la intuición es un tiempo de consciencia, subjetivo, mientras que el tiempo de las Analogías sea un tiempo de la experiencia, objetivo, que no organiza la consciencia sino que se pretende válida de la realidad que se nos da. Las representaciones que reconocemos sucesivamente (si explicitamos el orden en que llegamos a ser conscientes de ellas) pueden representar una realidad sensible que sea permanente o simultánea, y por tanto aquel orden subjetivo falsea su ordenación temporal real; el problema por tanto es cómo desde el 'handicap' de la sucesión subjetiva del tiempo como intuición, podemos **llegar a ser conscientes** de una sucesión objetiva, que podamos atribuir a la realidad. Con menos palabras,debemos mostrar cómo el orden temporal subjetivo puede traducirse a un orden objetivo. Esta es la cuestión de la Analítica de los Principios. Pero si no tuviéramos la representación básica intuitiva de la sucesión indeterminada, no podríamos descubrir en las representaciones que se nos dan en ella, una sucesión más determinada, o una relación temporal que evidencia que la realidad que las representaciones muestran no está ella misma en sucesión. Por otra parte no hacer la distinción según la cual la primera sucesión pertenece esencialmente a la consciencia y la segunda a la objetividad, hubiera significado no plantear el problema básico del criticismo, a saber, cómo la subjetividad está en condiciones de dar cuenta de la realidad de una manera objetiva. Estas razones avalan la división, respecto del tiempo, de la Estética Transcendental y de la Analítica[27].

---

a instantes, todos los instantes, concebidos como sucesivos, son dados simultáneamente. La sucesión es simbolicamente representada, pero ella no es efectivamente aprehendida. Esta aprehensión no es posible sin el concurso de la Imaginación". Cf. para el problema del cambio la pág. 198. Su conclusión, p. 200, es que la Estética transcendental presupone la distinción sentido externo-interno; nosotros hemos defendido que la establece.

27 KEMP SMITH ha visto aquí una fuente más de contradicciones en Kant: "Hay dos órdenes de tiempo: subjetivo y objetivo. El reconocimiento del segundo es irreconciliable con el hecho de que el primero es meramente forma del sentido interno. Este es el punto más vulnerable del sistema" (**A Commentary of...**, p. 137). VAHINGER era, a este

Estos problemas, vinculados con la cuestión de la realidad empírica del tiempo, están tocados en el §7 de la Estética de una manera poco satisfactoria. La motivación histórica de este parágrafo es, ciertamente, la necesidad de Kant de contestar una objección hecha por Lambert una década antes, y según la cual o bien el tiempo era subjetivo y entonces no había cambio real, o bien éste era real y entonces el tiempo no podía ser subjetivo. En otro lugar he analizado los términos de la **Carta de** 13 de Octubre de 1770, en la que venía expuesta aquella objección, pero he de repetir aquí que de la misma manera que su contestación a Lambert en la **Carta a Herz** de 1772 era sólo parcial, su exposición del problema en el §7 es igualmente insuficiente. Lo que parece claro de todas maneras es que la carta citada es la fuente literaria de ese parágrafo[28]. La insuficiencia de las explicaciones kantianas residía en que frente a las preocupaciones de Lambert por el cambio real de las cosas, aquellas referían esencialmente al cambio subjetivo dado en una consciencia; esta referencia no salvaba el problema planteado, ya que lo que precisamente se pregunta es como los cambios subjetivos de consciencia pueden dar cuenta del cambio objetivo de la realidad. La objección contra Kant, por tanto, no es que el tiempo no sea también algo real en la consciencia, demostrado inmediatamente por el cambio de nuestras representaciones, sino más bien ésta como ese tiempo puede dar cuenta del cambio real objetivo de lo que existe. Mendelssohn era, en su **carta del** 25-I de 1770, mucho más terminante:

---

respecto, más ecuánime: "Podemos adelantar que 1) el tiempo en cuanto función subjetiva tiene, según Kant, sucesión, pero 2) que en cuanto forma objetiva de los fenómenos tiene también simultaneidad. De 1) depende la proposición fundamental de la Analítica de que toda aprehensión de la diversidad puede realizarse sólo sucesivamente". (**Kommentar zu...**, II, pp. 394-5). Para una posición cercana a la aquí expuesta, cf. GRAYEFF, **Deutung und Darstellung...**, pp. 37-39 y 41. Para una comprensión distinta de las relaciones Analítica-Estética a este respecto, cf. BROAD, (**Kant...**, pp. 16-17).

28 La carta a Herz del 72 introduce las dos partes fundamentales del §7, a saber, "que el tiempo... tiene realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna" (B 53-53) y que "si bien pertenece necesariamente al fenómeno, no ha de buscarse en el objeto mismo" (B 55). Estas dos claúsulas tienen su paralelo en **la carta** en las págs. X, 134, donde se dice: "No hay ninguna duda de que debo pensar mi propia situación bajo la forma del tiempo y que por consiguiente, la forma de sensibilidad interna me da algo más que meras apariencias de cambios. Yo no niego que los cambios sean reales... si entiendo por esto que real corresponde al fenómeno... Las cosas en sí mismas no... se representan en el tiempo".

> "Tiempo es un Pheanomenon según Leibniz, y tiene, como todos los fenómenos, algo objetivo y algo subjetivo. Lo subjetivo es la continuidad que nos representamos por él; **lo objetivo**, en contra, **es la sucesión de los cambios**, que son consecuencias de un fundamento" (T.X, p. 116).

El problema entonces era cómo el tiempo de la representación puede dar cuenta del tiempo de lo real; la dificultad para Kant era que él hacía del primero el tiempo originario. Entonces, si el tiempo era esencialmente subjetivo, no había posibilidad de reconocer por él la sucesión (la dimensión temporal) objetiva de lo real. Este problema sólo puede resolverse en las Analogías, donde el orden objetivo de la existencia se muestra por reglas internas a las propias percepciones o al propio contenido empírico de las mismas. Sin tener en cuenta esta cara del problema, Kant establecía que

> "Contra esta teoría que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega realidad absoluta y transcendental, he recibido de parte de hombres agudos una objeción cuya unanimidad me hace pensar que aparecerá espontáneamente en todo lector no acostumbrado a estas consideraciones. Es lo siguiente: las modificaciones son reales, como lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos juntamente con sus modificaciones. Ahora bien, las modificaciones sólo son posibles en el tiempo. En consecuencia, el tiempo es algo real. La respuesta no ofrece ninguna dificultad. Acepto el argumento en su totalidad. El tiempo, efectivamente, es algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, **realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna**, es decir, poseo realmente la representación del tiempo y las de mis determinaciones en él. El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, ...en cuanto modo de representarme en él como objeto; ...queda la realidad empírica del tiempo como condición de toda experiencia nuestra" (B 53-54).

Lo que es acertado en este texto es la negativa a conceder al tiempo una validez absoluta reduciéndose a ser válido sólo para la forma de existencia en la conciencia. Se nos dice así que la realidad del tiempo tiene su más firme fundamento en la apreciación del cambio de nuestras propias representaciones o modificaciones internas; si estas son reales, el tiempo tiene la realidad de ser la forma de producirse en nuestra consciencia. Puesto que nuestro autoconocimiento no es sino una ordenación de aquellas modificaciones, el tiempo es condición de la experiencia interna. Pero Kant concluye otra cosa ya que la última frase citada dice: "Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung **aller unsrer Erfahrungen**". Naturalmente aquí se hace referencia no sólo a la experiencia interna, sino también a la externa. Es justo esto lo que Kant no ha demostrado en la Estética pues para eso tendría que haber justificado que el tiempo de nuestra realidad subjetiva es también el de la

realidad exterior cuya existencia es independiente de la consciencia. Pues bien, la objección de Lambert y Mendelssohn preguntaba esencialmente por esta dimensión temporal objetiva de la realidad independiente del sujeto y cómo era explicable y objetivable desde una temporalidad exclusivamente subjetiva, como forma de existir de las representaciones.

Que Kant, por basarse en una fuente primitiva, no haya expuesto de una manera afortunada una cuestión tan vital para el entendimiento de las relaciones de la Analítica con la Estética Transcendental y para la propia comprensión de la finalidad de la **KrV**, no quiere decir que la cuestión planteada, que traduce realmente el sentido de la polémica con Lambert y con Mendelssohn, no tenga una buena solución en el desarrollo de la **KrV**; la tiene y además, constituye uno de los puntos analíticos más agudos de Kant, pues logra demostrar que el orden representacional es transparente de alguna manera al orden de sucesión de lo existente, y que dicha transparencia se hace efectiva a partir de ciertas reglas básicas, por las cuales la sucesión en la consciencia es la consciencia de la sucesión real. Estos puntos analíticos se desarrollan, claro está, en las Analogías. La misión de nuestro comentario de la primera parte del § 7 consistió precisamente en mostrar en líneas generales su problema, por una parte, y en poner en guardia frente a la inclinación de interpretar la falta de claridad de las explicaciones de Kant respecto a la validez empírica del tiempo y su carácter de ser condición de **toda experiencia**, con la consiguiente oscuridad de las relaciones entre Analítica y Estética, como si dieran cuenta de una incoherencia en la estructura de la **KrV**, o de una grave ambigüedad en los términos kantianos básicos.

Hay una razón determinante para mantener que el tiempo como sucesión simple y formal sea tratado en la Estética y el tiempo como sucesión determinada y objetiva, predicable de lo real, sea tratado en la Analítica. Al final del § 7 Kant da una explicación que, sin ser totalmente clara, nos sitúa en una buena perspectiva; consiste en afirmar que

> "La Estética transcendental no puede tampoco contar entre sus datos a priori el concepto de cambio, ya que no es el tiempo mismo el que cambia, sino algo contenido en el tiempo. Para ello se requiere, pues, la percepción de alguna existencia y de la sucesión de sus determinaciones, es decir, se requiere la experiencia" (B 58).

La falta de claridad es la siguiente: el concepto de cambio es esencialmente un concepto puro derivado del de causa y en cuanto tal puede ser comprendido a priori, sin necesidad de referir a una experiencia concreta, ni, por tanto, de tener percepciones concretas. En la primera parte de la cita se nos dice que el tiempo mismo no cambia, sino que sólo lo hace algo contenido en el tiempo. Esta es la cuestión esencial para trazar la división entre el tiempo de la Estética y el tiempo de la Analítica: la sucesión simple del tiempo de la intuición no puede ser determinada por la comprensión misma del tiempo, que se reduce a ese mero suceder, sino

que todo lo que ulteriormente podemos decir del tiempo hace referencia a **modos determinados de existir en él**. Así hablamos de sucesión objetiva, simultaneidad y permanencia como **modos de existir** en el tiempo. Ahora bien, ello requiere un análisis de lo que se nos da en el tiempo puro de la intuición, y por tanto de las representaciones por medio de las cuales lo real se nos da a la consciencia, esto es, de las percepciones. Pero, y aquí está la reforma que debe introducirse en el texto anterior, el análisis no debe tener por objeto percepciones concretas y su contenido empírico, sino esencialmente el **modo de sucederse** lo existente en la consciencia, con la finalidad de hallar las reglas básicas de las distintas modalidades de sucesión que en ella se encuentran. El hallazgo de tales reglas supone una reflexión ulterior a la que nos proporciona la intuición pura del tiempo, y en cuanto que finaliza con el descubrimiento de reglas de sucesión de lo real de las percepciones, exige la comprensión de las estructuras categoriales con que nuestra reflexión se guía. Por ello debe ser estudiada esta última cuestión en la Analítica Transcendental, y por ello, el tiempo como diversidad pura intuida pertenece al estudio de la Sensibilidad llevado a cabo en la Estética.

Interesa ahora fijar una característica que posee la diversidad íntimamente solidaria con el hecho de hallarse determinada por el tiempo, a saber, la de poseer un grado de cualidad. Con ello, habiendo tratado en los capítulos II y III las doctrinas básicas del Espacio, tratando ahora del principio de la Anticipación de la percepción, dejamos perfectamente delimitado el problema de las Analogías como el básico a toda la Analítica Transcendental, en el que puede estudiarse preferentemente la problemática de la Deducción Transcendental, objetos centrales de la Segunda Parte de este trabajo.

§ 4.- TIEMPO Y LA NOCION DE GRADO.

4a. La anticipación como principio matemático.

La sección de las Anticipaciones, como otras muchas de la **KrV** ha sido valorada como no concluyente por renombrados comentaristas; otros le han otorgado distintas funciones y objetivos. Así, por ejemplo, K. FISCHER, la interpreta como el ensayo de una crítica de la noción de materia exclusivamente extensa del cartesianismo y, por tanto, tendente a negar la posibilidad de la materia como una realidad moviéndose en el vacío[29]. Esto no es falso, pero en todo caso constituye un corolario

---

29 Entre los que han acusado a Kant de falta de claridad en el argumento, probablemente el más duro sea BENNET, para quien "Kant nunca demuestra nada sobre las magnitudes intensivas" (**La Crítica de la ...**, p. 206). Probablemente, este autor esté demasiado pendiente de su papel de crítico exigente y no repare en el sentido del argumen-

de la noción de 'grado'. Otras interpretaciones, por el contrario, son esencialmente erróneas y no hay nada provechoso en ellas. Así la de PRICHARD, que piensa que el

---

to de Kant; en efecto, después de negar que Kant defina positivamente el carácter de la intensión frente a la extensión, comenta que "la idea de la aproximación a la negación no distingue a las magnitudes intensivas de las extensivas. Kant tal vez esté diciendo que con una magnitud intensiva la multiplicidad sólo puede representarse como aproximación a la negación... El único intento aparente de describir positivamente la magnitud intensiva, es su referencia al grado" (Op. cit., p. 203). Por lo demás, el principio de la Anticipación "dice únicamente que nuestras sensaciones son como son: establece un hecho empírico. No tiene sitio en el aparato kantiano de los Principios apriori. No proporciona argumentos en favor de la imposibilidad de que en el mundo nada sea indistinto o intermedio, de que en él sólo haya un nivel de color" (Op. cit., p. 204). Nosotros defenderemos, frente a BENNET, que la cantidad intensiva se diferencia positivamente de la extensiva, no en su realidad numérica (pues ambas son construcciones matemáticas), sino en aquello a lo que hacen referencia, pues una se refiere a la dimensión matemática del contenido cualitativo, y la otra se refiere no al contenido empírico de las representaciones, sino al carácter espacial de las mismas. Por otra parte, demostraremos que el principio de las Anticipaciones constituye un juicio sintético apriori acerca de la realidad, que, en ningún caso, constituye un hecho empírico. Otros autores han defendido, frente a este autor, el valor real del principio que comentamos; así, WALSH ha defendido que va destinado a cumplir una organización de las sensaciones en cuanto a su peculiaridad, en cuanto que ésta no puede reducirse a la extensión (**Kants Criticism...**, p. 121). Para nuestro autor "Kant está discutiendo no lo que es de hecho, sino más bien lo que podría pensarse o representarse como sucediendo. El podría tener en mente, una vez más, una habilidad más que un proceso" (Op. cit., p. 122). Naturalmente, esta habilidad haría referencia a nuestra ordenación gradual de las cualidades sensibles. KÖRNER, **Kant**, p. 75, también valora positivamente este principio. Por lo que se refiere a la funcionalidad del mismo, así como su papel en la crítica del mecanicismo cartesiano, cf. FISCHER, **A Commentary**, p. 103; GARCIA MORENTE, **La filosofía de...**, pp. 98-99; WATSON, **Kant Explained**, pp. 183-187, y MONTERO, **El Empirismo...**, p. 180. Todos ellos coinciden en mostrar la relevancia de esta noción para cuestiones físicas relacionadas con las de 'masa' y 'fuerza'.

problema de esta sección es la posibilidad de una inferencia desde el grado de las sensaciones al grado de lo real que aquéllas representan; siendo así que el argumento demuestra, en contra, que las cualidades sensibles no pueden dejar de ser intensivas si han de representarse en una conciencia. KEMP SMITH y PATON han dado el espaldarazo a esta doctrina[30]. Otra fuente de problemas es que Kant otorga a este

---

30 PRICHARD inicia la corriente de interpretaciones que consideran el principio de la Anticipación como una inferencia desde el grado de la sensación al de lo real: "Podemos conocer apriori que todas las sensaciones tienen un cierto grado de intensidad... por tanto, lo real, que corresponde a la sensación, puede decirse apriori, por consiguiente, que admite una infinita variedad de grados" (**Kants Theory...**, pp. 264-65). PRICHARD; sin embargo, olvida que lo que Kant ha de demostrar es esencialmente lo que él considera como premisa y que, una vez esto demostrado, ya no hay nada ulterior a demostrar, porque la cualidad de las intuiciones empíricas muestra lo real mismo, como quedó establecido en la doctrina del realismo empírico. También KEMP SMITH cree que aquella inferencia es la que constituye el objetivo de las Anticipaciones: "el argumento va desde la capacidad de variación en la intensidad de la sensación a la existencia de grado en su objeto o causa" (**A Commentary**, p. 350). Este comentarista hace de este principio, por lo demás, una cuestión empírica que ha sido negada por la moderna ciencia psicológica. Por otra parte, observa un cierto voluntarismo en la demostración de este principio: "estas pruebas -dice- están inspiradas en el deseo de hacer de toda aprehensión, incluída la de la simple sensación, un proceso temporal" (op. cit., p. 353). Como nuestros anteriores comentaristas, concluye que la importancia de este principio reside en el soporte que da a la teoría de la naturaleza de la materia, que Kant estaba deseoso de mantener como una hipótesis científica. Cf. para ésto también WELDON, **Kants Critique**, p. 184. PATON, parte correctamente en su interpretación afirmando que "no examinamos la naturaleza de la sensación en sí misma, sin relación con el hecho de ser sensación de un objeto" (**Kants Methaphysik**, II, p. 135); su conclusión es que las Anticipaciones "nos dicen únicamente que la cualidad de los objetos debe ser de un grado correspondiente al de las sensaciones" (op. cit., p. 138). Por otra parte, se opone a KEMP SMITH negando el carácter empírico y psicológico del principio y reafirmando su carácter sintético apriori: "Kant no está interesado en la extensión de nuestra capacidad de crear imágenes, cuestión que debe establecerse por la Psicología empírica. Está interesado únicamente en las reglas de una síntesis mate-

principio el carácter de 'Matemático'. Así, por ejemplo, MONTERO ha mantenido, en contra de Kant, que "no podemos considerarlo como un principio matemático porque no se puede formular independientemente de la existencia delatada por los fenómenos dados en la experiencia" (**El Empirismo...**, p. 176). De ahí que este autor piense que dicho principio supone una intromisión de lo empírico en la arquitectura de lo apriori. Por último, también existe un problema acerca del sentido del término 'das Reale' que tiene lugar en la formulación del principio, ya que parece referir a veces a las sensaciones como afecciones subjetivas, y otras al objeto que las produce. Así, MONTERO se inclina por la primera posibilidad, afirmando que "Kant habla de lo fenoménico como subjetivo, es decir, como concerniente a las afecciones sensibles que han producido las cosas en la sensibilidad del sujeto" (op. cit., p. 181). Desde esta posibilidad, es difícil no entender el principio en términos de una inferencia desde una característica de nuestras sensaciones a una de los objetos. PATON, por su parte, después de reconocer que "la principal dificultad de la explicación de Kant se encuentra en las palabras 'real' y 'sensación'" (op. cit., p. 136), reconoce tres posibilidades en que ambos términos pueden relacionarse: la primera es que sensación es nuestro sentir, y lo real es lo sentido; la segunda, que la sensación es la modificación mental, y lo real la cualidad dada; la tercer, que la sensación es el 'sensum' que revela la cualidad del objeto, y lo real la fuerza en movimiento que llena su espacio (cf. op. cit., p. 137). Desde mi punto de vista, ninguna de estas posibilidades es coherente con la interpretación del Realismo Empírico que hemos venido manteniendo.

Para empezar a exponer mi interpretación quisiera, ante todo, explicar en qué sentido la Anticipación es un principio matemático y cuál es el sentido de 'das Reale' que aparece en la definición del mismo. Por lo que respecta a lo primero, la objeción a Kant consistía en que, dado que la Anticipación de la percepción "tiene que ver directamente con su caracterización de fenómenos existentes" (MONTERO. **El Empirismo...**, p.177), debería incluirse dentro de los principios dinámicos. Hay que

---

mática...; no en si podemos construir apriori la actual apariencia de la luna, sino en el conocimiento del principio de una tal construcción" (op. cit., p. 146). Desde otra perspectiva mucho más idealista, CAIRD ha mantenido que este principio no necesita incluir la noción de tiempo, sino que puede demostrarse por medio de explicaciones conceptuales (Cf. **The Critical Philosophy...**, II, p. 507). Para él el principio de las Anticipaciones quiere decir que "en nuestra conciencia de objetos por medio de la percepción, la determinación es siempre 'ex parte negatio', esto es, la afirmación de la cualidad en una cosa no se produce absolutamente, sino en relación con algo que limita la afirmación" (Op. cit., p. 498). Como veremos, este principio no puede comprenderse sin una referencia central al Tiempo.

reparar sin embargo, en que, "tener que ver directamente con su caracterización de fenómenos existentes", es una expresión ambigua que no ofrece posibilidad de distinguir entre ambos grupos de principios. En efecto, los axiomas de la intuición ofrecen una condición que, en cuanto que constituyente del fenómeno externo, hace posible definir rasgos decisivos de **la existencia de éste.** Así, tienen que ver con la existencia de una manera especial, a saber, constituyendo su definición como forma de existir: sin extensión, los fenómenos externos no pueden existir como realidades exteriores. El principio de las Anticipaciones tiene la misma función, ya que propone un rasgo condicionante de la propia intuición empírica de todos los fenómenos en cuanto que ha de ser posible su representación, esto es, en cuanto que su forma de existir sea dable a nuestra subjetividad. En este sentido, en cuanto que hace posible la representación de una diversidad sensible, hace posible la existencia de un tipo de fenómenos concretos, a saber, los internos. De una representación que no incluye una intensidad de lo representado, no puede predicarse su carácter de existir como representando un fenómeno, porque no puede predicarse su carácter de poder llegar a ser percibido, esto es, como representación de una conciencia. Ambos principios, los matemáticos, están directamente vinculados, en el sentido de que hacen posible **la intuición empírica;** pero la intuición es siempre el conocimiento inmediato de lo existente, y de ahí que sean relevantes para la problemática de la existencia, pues ofrecen rasgos apriori y constitutivos del conocimiento de ella, y por tanto de la definición del modo de existencia objetivo llamado Fenómeno. El hecho de que las Anticipaciones tengan que ver con la parte empírica de la intuición (cualidad), no es óbice para que exponga un carácter no empírico de la misma, sino un rasgo que impone la conciencia si ha de haber **conocimiento de la diversidad** y de las **cualidades de lo existente dado en la intuición.** Es por medio de esta esencial referencia a la intuición (externa o interna), por lo que son definidos los principios matemáticos (Cf. B 199 y B 201), siendo también llamados 'constitutivos' porque proporcionan condiciones constituyentes del conocimiento y de definición de **existencias** objetivas. Su carácter de necesidad viene dado precisamente porque, sin una noción de existencia claramente definida, ningún conocimiento objetivo es posible. Frente a ellos, los principios dinámicos suponen la existencia de los fenómenos, y prestan atención a las conexiones que pueden establecerse entre su contenido, siendo **imposibles en sí mismos sin referencia a dicha relación.** Los matemáticos, por tanto, al definir las condiciones apriori de los ingredientes de la intuición, permiten conocer lo que **existe** y organizan rasgos indispensables para reconocer dicha existencia; los dinámicos establecen los modos de relacionarse lo que previamente ha sido reconocido como existente por los principios matemáticos. Por ello, aun cuando los principios matemáticos tienen que ver directamente con la caracterización de los fenómenos como existentes, o mejor, por ello, pueden ser perfectamente diferenciados de los principios dinámicos[31].

31 Este es el sentido de los siguientes textos: "Al aplicar los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible, el uso de

4b. Lo real en la Anticipación.

En cuanto al problema del 'das Reale', y desde la exposición del Realismo Empírico que mantuvimos, no podemos aceptar que haga referencia a las afecciones sensibles como realidad subjetiva, ni que sea lo sentido ni únicamente la cualidad dada. Aun cuando no sea falso que lo real es equivalente a 'fuerza', dicha vinculación pertenece a la sistemática de los principios metafísicos de la ciencia natural, y no al presente nivel de estudio. Por otra parte, es verdad que hay una acepción de sensación como modificación subjetiva y como refiriendo únicamente a nuestro sentir, pero vimos que estos sentidos carecían de un significado epistemológico preciso; su ocurrencia con valor epistemológico debía ser sustituída, como vimos, por la noción de intuición empírica. En relación con ésta, la doctrina del Realismo Empírico estableció que la **cualidad sensible de la que somos conscientes** por medio de la intuición empírica, da **cuenta de la cualidad real sensible misma de una realidad empírica existente**, ya sea exterior o interior. La cualidad sensible es dada, tal y como es, por la intuición empírica, que así es representación de lo real. Ahora bien, dentro de la forma de conciencia compleja que es la intuición empírica y dado que espacio y tiempo son representaciones puras, la conciencia de la cualidad de lo real viene dada explícitamente a través de la materia de la intuición empírica o de la diversidad cualificada incluída en la intuición. Como vimos, en un cierto sentido epistemológicamente neutro, debe darse por medio de la afección y, por tanto, debe incluir sensaciones; en este sentido podemos decir que el fenómeno es objeto de sensaciones, pero, en todo caso, que es conocido en su cualidad real por intuición empírica; el principio de las Anticipaciones refiere a este componente empírico de la intuición diciendo que la cualidad sensible de lo existente real, que es dada tal y como es por la diversidad de la que somos conscientes por medio de una intuición empírica, posee un grado; esto podemos demostrarlo por la siguiente consideración: que únicamente podemos ser conscientes de una diversidad sensible y de su cualidad, si ésta posee un 'grado', pero, dado que empíricamente no hay posibilidad de separar en la intuición entre cualidades **sensibles de los objetos** y las cualidades que se nos presentan por medio de la **conciencia de percepciones**, el 'grado' que deben poseer estas últimas es el mismo que el que debe poseer la realidad sensible. Desde el

---

su síntesis es o matemático o dinámico, ya que, en parte, va dirigido a la intuición de un fenómeno en general, y en parte a la existencia del mismo. Las condiciones apriori de la intuición son enteramente necesarias en relación a una experiencia posible. Las de la existencia de los objetos de una posible intuición empírica son en sí mismas meramente accidentales" (B 199). "Llamo a esta conexión 'dinámica' por no ser arbitraria y por referirse a **la conexión** de la existencia de lo diverso..., en la medida en que sus elementos se implican necesariamente unos a otros" (B 201-202).

momento en que introducimos esta tesis del Realismo empírico, no podemos decir que realicemos **una inferencia desde nuestras representaciones a los objetos exteriores,** sino que establecemos que la cualidad sensible de la realidad empírica debe ser gradual porque, sólo asi puede sernos dada y representada, dado que definimos existencia empírica como aquella que se puede dar a la subjetividad. Por todo ello, el principio propone un juicio sintético apriori, pues habla de lo realmente existente desde las condiciones que impone el hecho de poder darse a una conciencia. Concluyendo: el grado de la cualidad representada no puede separarse ni distinguirse del de la cualidad del objeto, pues empíricamente considerada, la intuición permite el conocimiento de las cualidades sensibles del objeto, tal y como son. Lo que el principio debe demostrar es que las cualidades representadas necesitan un grado, lo que según el Realismo Empírico equivaldría a demostrar con necesidad que la cualidad de lo real es gradual.

Si analizamos la expresión que define el principio desde la perspectiva del Realismo Empírico, veremos que es éste su cometido. Paradójicamente, sin embargo, la primera edición es más clara que la segunda; su texto dice:

> "El principio que anticipa todas las percepciones como tales, es como sigue: en todos los fenómenos, **la sensación y lo real que a ella corresponde en los objetos** (realitas phaenomenon), tiene una cantidad intensiva, esto es, un 'grado'". (A 166).

La mayor claridad de este texto viene dada porque hace más fácil su referencia a la doctrina del Realismo Empírico, desde la que puede ser interpretado como sigue: en todos los fenómenos, que transcendentalmente vienen definidos como una realidad dada a la sensibilidad, hay que incluir una característica necesaria para que este darse sea posible, a saber, tener un grado; por tanto, el fenómeno transcendentalmente considerado (como existente dable a una sensibilidad) es gradual. Ahora bien, empíricamente hablando, los rasgos apriori de los fenómenos transcendentales constituyen su realidad en sí misma y, por tanto, los fenómenos, como cosas en sí empíricas, son necesariamente realidades graduales. Con ello está comentado medio texto. Por lo que hace a la otra media parte, hemos de decir que la realidad gradual del fenómeno como cosa en sí empírica viene dada por lo empírico de la intuición, que exige la sensación como su medio y, por tanto, es lo relativo a la sensación en sentido neutro lo que posee un 'grado'. Pero, dado que la intuición empírica da un conocimiento de los objetos tal y como son en cuanto cosas empíricas en sí mismas, la cualidad sensible gradual que representa aquélla es lo que **correponde** (de manera inmediata) a lo real gradual de éstas. La definición de este principio tal y como se realiza en **KrV**-B, es más simple y condensada, siendo por ello más confusa. Se limita a decir que

> "en todos los fenómenos, lo real, lo que es un objeto de sensación, es

una cantidad intensiva". (B 207).

Lo más confuso de esta expresión es que hace de lo real un objeto de sensación (das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist). Esta confusión sólo puede aclararse si, como acabamos de decir, hacemos de lo real **la índole sensible de las cosas en sí empíricas**, que únicamente puede ser dada a la conciencia por medio de sensaciones en sentido epistemológicamente neutro. Desde esta perspectiva, el principio podría decir que, en todos los fenómenos (como cosas en sí empíricas), lo real (sus cualidades), que es lo que puede ser dado por medio de la sensación para integrarse como la diversidad empírica de la intuición, tiene en 'grado'. Su demostración vendría dada porque los fenómenos (transcendentalmente considerados) tienen como rasgos necesarios de la definición de su existencia aquellos que vienen impuestos por la conciencia a la que se dan (porque son los objetos dables); dicha conciencia impone la necesidad de que la diversidad empírica tenga un 'grado'. Por tanto, los fenómenos transcendentalmente considerados tienen un 'grado'. Ahora bien, dichos rasgos transcendentales son los que constituyen su realidad en sí, cuando los consideramos empíricamente y, por tanto, podemos afirmar lo que establece el principio de la manera en que lo hemos interpretado. Naturalmente, el desarrollo de la prueba consiste en demostrar que la cualidad intensiva es un rasgo necesario para la posibilidad de ser consciente de la diversidad empírica.

4c. El argumento

En cuanto al argumento en sí mismo, podemos trazar en él tres partes muy bien delimitadas: una premisa, que se basa en un análisis de la naturaleza de las representaciones en cuanto que son hechos conscientes, es decir, en cuanto que son percepciones; una exposición de la naturaleza de la noción de grado; y una tercera parte que estudia la aplicación de la noción de 'grado' a la naturaleza de las percepciones. Al final, estableceré algunas observaciones en relación con puntos adicionales. Con esta estructura de argumento creo que el principio de las Anticipaciones puede quedar mucho más claramente establecido que lo que ha venido siendo norma en las interpretaciones de los comentaristas[32].

Por lo que hace a la premisa, creo que WATSON se ha acercado bastante a lo que puede ser una buena exposición de ella, al proponer que "la peculiaridad de la magnitud intensiva es que la establecemos desde la unidad y la determinamos por medio de una ruptura de dicha unidad en lo que podríamos llamar sus partes internas"

---

32 Generalmente no se expone el argumento de la Anticipación de una forma ordenada. K. FISCHER es el único intento de formalizar mínimamente el argumento que nos interesa, pero no tiene practicamente ningún punto en común con el que exponemos. Cf. **A Commentary...**, pp. 101-2.

(Kant Explained..., p. 185). Es realmente cierto que Kant estudia la intensidad como la propiedad de la diversidad de que podemos ser conscientes, considerándola como si fuera una realidad unitaria, pero también puede ser aplicada a ámbitos concretos de cualidades sensibles, como, por ejemplo, las que vienen dados como especiales de un sentido particular (color, sonido, dureza, etc., etc.). La cuestión es que en cada una de estas series de diversidad, ya sea en la total o en las parciales, si ha de haber conciencia temporal sucesiva de aquélla, tiene que poseer un 'grado'. La necesidad de éste viene impuesta por el hecho de la temporalidad de la conciencia. Las representaciones, sea cual sea su cualidad concreta, cuanto están en la consciencia, deben poder ser distinguidas de otras, ocupando un 'ahora' distinto de cualquier otro correspondiente a otra representación. Sólo así podemos tener consciencia de **diversidad**, que así queda constituída en su concepto. Para demostrar esto debemos reparar ante todo en que las representaciones deben poder ocupar su ahora distinto de todo otro **sin que por ello medie una comparación con las demás representaciones**; obviamente, la comparación sólo sería posible una vez que fueran individualizados los términos a comparar y eso es precisamente lo que se realiza cuando tenemos consciencia de las representaciones como diversas. Pero si la diferenciación de distintos momentos no puede ser alcanzada por medio de la comparación, sólamente puede caracterizarse como diferenciación interna inmediata. Por tanto, lo que se argumenta desde la diferenciación interna es que la comprensión de la sucesión como secuencia de distintos ahora señalados por una representación no es posible más que por aquélla, esto es, que la misma dimensión temporal de la consciencia está posibilitada y exige la diferenciación interna de la diversidad. Formalmente, el argumento quedaría así:

1.- La consciencia del tiempo como sucesión pura sólo es posible si reparamos en el orden en que llevamos las representacioanes a la consciencia.

2.- Para ello debemos ser conscientes de cada una de las representaciones como ocupando un 'ahora' o instante diferente.

3.- Para ello, esas representaciones deben ser diversas, diferentes, pues de otra manera no habría posibilidad de marcar distintos instantes por medio de ellas.

4.- Una representación, por lo que hace a su contenido (que es el punto de vista en que se consideran las representaciones en este Principio de las Anticipaciones) **no puede diferenciarse en su diversidad por comparación con otras, pues precisamente lo que aquí se está estudiando es el carácter que hace de una representación algo distinto ('otra') respecto de una anterior, y por tanto es una condición previa a toda comparación.**

5.- Por tanto, si hay consciencia de diversidad sólo es debido a una

apreciación inmediata de la cualidad de la representación, o lo que es lo mismo, toda consciencia cualitativamente diferenciada se **diversifica internamente**, esto es, hay consciencia inmediata de diversidad.

6.- Luego si 1.- sólo es posible por 3.- y este último es posible por 5.-, la consciencia temporal es posible porque la diversidad de la consciencia permite una diferenciación interna[33].

Por ahora, por tanto, no establecemos nada directamente relacionado por la noción de grado, y nuestra misión es, precisamente, ver qué es esta **diferenciación interna** y cómo es relevante para la problemática de la noción de grado. Para ello, debemos profundizar en la relación de la diversidad con el tiempo. En efecto, toda representación ocupa un ahora que viene marcado por ella y por medio del cual tenemos conciencia de su diferencia respecto de otra. La cuestión es que, si las representaciones han de llevar consigo conciencia temporal y conciencia de diversidad (esto es, si han de ser percepciones que den cuenta de lo real), entonces las representaciones no pueden estar vacías de contenido. Si consideramos esta representación vacía de contenido por medio del 'cero', entonces podemos decir que la diferenciación interna de la serie total de la cualidad de la que somos conscientes nunca podrá incluir la cantidad 'cero'[34]. Con esta ulterior tesis finaliza la premisa del argumento general de las Anticipaciones, en tanto que análisis de la "naturaleza de nuestras percepciones" (A 175), y ahora debemos ver cómo ésta hace posible la conclusión de que todas las percepciones poseen un 'grado'. Para ello, necesitamos

---

33 Estos puntos deben ser entresacados del texto total, y desde luego no están ordenados de manera que constituyan argumentación. Todo lo más que puede ser hallado son proposiciones que afirmen la tesis de cada uno de los puntos. Así el 2.- está expuesto en B 209: "La aprehensión realizada por medio de la sensación se limita a llenar un momento". Para el carácter de inmediatez de esta aprehensión expuesto en 5.- cf. también, B 209 ("cuya aprehensión no constituye una síntesis sucesiva"). Para la diferenciación interna, cf. B 217.

34 Una representación vacía de contenido no daría cuenta de nada real y, en todo caso, sería la intuición pura de un instante; pero hemos visto que esta conciencia pura del tiempo sólo es posible si las representaciones ofrecen una diversidad y, por tanto, si no son vacías de contenido. Cf. B 209-210: "La falta de sensación en el mencionado momento significaría representar éste como vacío, es decir, igual a cero. Ahora bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es realidad. Lo que corresponde a la falta de la misma es negación igual a cero".

hacer una inflexión en nuestra exposición, ya que debemos detenernos en el análisis de la noción misma de 'grado'.

Esta noción hace referencia a la obtenida por una síntesis de la imaginación como método para diferenciar lo que en sí mismo se considera como homogéneo, o mejor, como una serie unificada desde cualquier punto de vista. De lo que se trata, una vez analizada esta síntesis y teniendo en cuenta la naturaleza de nuestras percepciones, es de concluir que aquella síntesis tiene una aplicación necesaria, esto es, un caso, en la diversidad cualitativa sensible internamente diferenciada, en cuanto que se considera únicamente como el contenido que ofrecen las intuiciones empíricas haciendo abstracción de su modalidad concreta[35]. Por lo tanto, lo que se busca es poder dar un tercer paso en el que se vea si

> "partiendo de un principio del entendimiento puro, se pueda mostrar que la naturaleza de nuestras percepciones posibilita semejante tipo de explicación (la de tener un 'grado') y que se yerra al suponer la realidad fenoménica como igual en virtud de su grado y como distinta en virtud simplemente de la agregación y de la magnitud extensiva de ésta" (B 216).

Podemos explicar la naturaleza de la representación pura 'grado' diciendo que, en cuanto que concepto de **cantidad**, participa del esquema de 'número', esto es, de una regla de la imaginación según la cual se construye o sintetiza una representación en virtud de una sucesiva adición de diversidad que permite, en cierto sentido, ser considerada como homogénea[36], y en la que no se tiene en cuenta la propiedad de poseer una extensión (independientemente de que de hecho la posea o no). Por medio de esa síntesis, dada una diversidad como unidad, podemos adicionar o sustraer tantas veces como queramos aquella unidad dada, conformando nuevas representaciones, cada una de las cuales puede ser considerada en la serie de las adiciones como integrando en una unidad las unidades previas, y en la serie de las sustraciones como unidades que constituyen la realidad plena de la unidad de la que se sustraen, hasta tal punto que la unidad primitiva se diferencia de las últimas de cada serie por

---

35 Para la necesidad de abstraer de la cualidad concreta, cf. B 217, donde se dice que el principio está relacionado con "el grado de todo lo real fenoménico... haciendo abstracción de su cualidad empírica".

36 "El esquema puro de la magnitud, entendida como concepto del entendimiento, es el número, el cual constituye una representación que comprende la sucesiva adición de unidades homogéneas. El número no es, pues, otra cosa que la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general" (B 182).

un continuo de unidades intermedias[37], de tal manera que ninguna de ellas pueda ser la mayor o la menor posible y, por tanto, sin que exista en la serie total la noción de 'cero'. Sin embargo, lo que así se diferencia es una única serie, en la que se considera su carácter de homogeneidad[38]. Por ello podemos decir que la noción de 'grado' así constituída es **un medio para diferenciar internamente una diversidad que se valora como homogénea en un cierto sentido.** La noción de 'grado' hace referencia, según todo ésto, a una de las unidades en que se diferencia internamente dicha serie homogénea, la cual es representada por un número que nunca será 'cero'. Una consecuencia de ello es que la diferencia entre cualquier unidad y 'cero' será siempre infinita; por tanto, 'grado' es el lugar ocupado por una unidad en una escala que representa una cualidad continua, haciendo referencia a la aproximación o separación de una unidad supuesta e indefinida, e indica que nunca podrá ser igual a 'cero'[39].

Ahora estamos en condiciones de realizar la conclusión del argumento, según la cual la naturaleza de nuestras percepciones permite que digamos de ellas de una manera apriori que poseen un 'grado', y ello, como vimos, porque, consideradas homogéneamente como lo cualitativo dado a la conciencia, tenían que diferenciarse internamente, siendo imposible que alguna de ellas estuviera vacía de contenido, es decir, fuera igual a 'cero', ya que esto es lo que constituye los rasgos básicos de la noción de 'cantidad intensiva'. Así vemos que, desde la naturaleza de las percepciones, se concluye que éstas, al poseer las características básicas de la diversidad (tener que ser diferenciada internamente) que es ordenada por medio de la noción de 'grado', permiten de una manera apriori la aplicación de esta noción a sí mismas. Así puede decir Kant que

---

37 "El esquema de una realidad como cantidad de algo, **en la medida en que llena el Tiempo**, consiste precisamente en esa continua y uniforme producción de tal realidad en el tiempo" (B 183).

38 La condición de homogeneidad ya ha sido confirmada en la nota 36; para el hecho de que lo que se diferencia es una única serie, cf. B 183, donde se describe el proceso de adicionar o sustraer respecto de una única unidad.

39 Cf., B 210: "Llamo 'magnitud intensiva' a aquella que únicamente aprehendemos como unidad y en la que sólo podemos representar la multiplicidad por aproximación a la negación"; también B 211: "La propiedad de las magnitudes, en virtud de la cual ninguna parte suya es la más pequeña posible..., se llama continuidad de esas magnitudes".

"podemos, pues, prescindir por completo de la magnitud extensiva del fenómeno y, no obstante, representarnos en la mera sensación, en un momento, una síntesis del crecimiento uniforme desde cero hasta la conciencia empírica dada" (B 218).

Al decir que nuestras percepciones pueden ser ordenadas necesariamente (siempre habrá posibilidad de ordenarlas) por medio de la noción de 'grado', estamos afirmando algo que, en ningún momento, pre-juzgábamos ya en el concepto de 'percepción', ni en nuestra noción de 'realidad empírica', y, por tanto, podemos conferir a esta declaración el carácter de 'juicio sintético', que, en cuanto que expresa una característica que valoramos como necesaria en nuestro conocimiento empírico, también posee el carácter de apriori[40]. Por eso dice Kant que puede llamarse a este principio 'Anticipación', y así

"el entendimiento puede anticipar un principio como el del grado de todo lo real fenoménico y, consiguientemente, el de la posibilidad de **la diferencia interna de la misma sensación**" (B 217).

Lo que concluye este principio no es que podamos anticipar el grado concreto con que se nos presenta la diversidad empírica, ni tampoco que el mundo ofrezca una serie continua de intensidades por medio de las percepciones que nos ofrece, sino exclusivamente que la realidad fenoménica tiene que ser susceptible de ser reducida y aumentada indefinidamente[41]. No describe **un hecho,** sino la necesidad que sufren las percepciones para que, sean cuales sean, puedan organizarse en escalas graduales.

Dejando de lado las repetidas apelaciones de Kant a la problemática típicamente relacionada con la fundamentación de los principios de la Física racional, debemos comentar escuetamente un punto derivado del problema de la noción de grado aplicado a la cualidad sensible. Se trata de que el fundamento de la posibilidad de la ordenación gradual referido a las cualidades sensibles, es la conciencia de las representaciones cualitativas empíricas como ciertas unidades momentáneas que se diferencian entre sí en cuanto diversidad. El reconocimiento

---

40 "El entendimiento puede efectuar apriori enunciados relativos a los fenómenos... en un terreno -el de la sensación- que es propia y meramente empírico" (B 217).

41 Este carácter de 'posibilidad' del principio está expresado claramente en B 208 y B 211: "Existe la posibilidad de una modificación gradual desde la conciencia empírica hasta llegar a la conciencia pura... Existe, pues, la posibilidad de una síntesis que genere la magnitud de la sensación" (B 208).

del grado en una cualidad sensible se basa, por tanto, en una diferenciación que es instantánea[42], siendo éste un aspecto necesario en la intuición empírica y en el que se basa el carácter temporal que ésta incluye. Esta teoría significa, por tanto, un alegato contra la consideración de las percepciones como algo de carácter atómico, individualizado e independiente, pues obliga a sostener una noción de percepción en la que se supone ya apriori que éstas no se dan aisladamente, sino con la posibilidad de ser integradas en una escala graduada que posibilite la representación ordenada de las mismas. Un corolario de esta observación lo constituye el hecho de que la introducción de una cualidad sensible en una escala graduada es la condición de su conceptualización y, por tanto, de su objetivación. En efecto, los nombres de colores tienen como referente un grado de una misma cualidad general y homogénea, esto es, del color, y saber referir con aquellos nombres es saber discriminar un grado concreto de esta escala internamente diferenciada **que se supone. La consciencia supuesta de que nos estamos moviendo en una escala es decisiva y determinante para representar un color y discriminarlo.** Pero naturalmente, la escala no se 'siente' ni se 'percibe', no siendo sino una elaboración de la imaginación guiada por el concepto de magnitud intensiva. La conclusión que hay que extraer no es otra que la de que en la percepción de cualidades empíricas no hay un enfrentamiento directo entre los órganos de los sentidos y la Realidad empírica y una obtención de representaciones aisladas, sin más notas que su cualidad propia, sino que ésta se integra siempre en una escala graduada, se representa inmediatamente como poseyendo una intención concreta o grado, y en el caso de ser una realidad sensible del sentido externo, como poseyendo también expansión y figura. En cuanto que aquel atomismo perceptivo es algo típico de las filosofías empiristas, podemos establecer que esta conclusión es realmente una dura crítica a las mismas.

Con esto llegamos al final del capítulo dedicado al tiempo y a las condiciones que la dimensión temporal de la consciencia impone a las representaciones. Pero con ello también acabamos nuestro análisis de las condiciones de conocimiento intuitivo de la realidad empírica, sea ésta interna o externa. **Concluimos así la temática de nuestra primera parte.** Podemos decir, como pequeño resumen, que hemos definido con claridad lo que Kant entendía por Realidad Empírica, y que hemos delineado en qué sentido esta realidad es, transcendentalmente considerada, un fenómeno (Erscheinung); hemos comprobado que esta caracterización refiere al hecho de que las condiciones que valoramos como necesarias para conocer su existencia provienen de ciertas peculiaridades y rasgos del sujeto al cual dicha realidad se da, pero no al hecho de que su realidad o su existencia se reduzca al acto de ser representada por una consciencia. Hemos definido la forma de consciencia por medio de la cual se conoce dicha existencia (intuición empírica en su sentido débil, esto es, no dando conocimiento de objetos individualizados) y las condiciones necesarias de dicha

---

42 "El grado designa una magnitud **cuya aprehensión no es sucesiva, sino instantánea**" (B 210).

figura de consciencia. Por último hemos establecido que todo dar cuenta de la diversidad de la realidad empírica, debe realizarse en el tiempo de la intuición interna, para lo que, por otra parte, es preciso que la diversidad empírica se ordene según un grado de intensidad. Lo que necesitamos ahora es ver como ese dar cuenta de la diversidad empírica en el tiempo subjetivo de la consciencia puede de alguna manera proporcionar conocimiento de objetos empíricos individuales. Esta es la finalidad de la segunda parte de la obra, finalidad que sólo puede llevarse a cabo a través de un análisis de los complejos temas de la Analítica Transcendental.

SEGUNDA PARTE:

TEORIA DE LA OBJETIVIDAD:
LA CONCEPTUALIZACION DE LA REALIDAD SENSIBLE.

INTRODUCCION

Ante todo debemos trazar mínimamente las relaciones existentes entre la primera parte que acaba de finalizar y la que ahora debe comenzar. En lo que antecede hemos definido el concepto de realidad empírica y su forma básica y aconceptual de conocimiento tanto de lo que hace a su existencia como de lo real de ella, esto es, de sus cualidades empíricas, a saber, la intuición empírica. La realidad que se da por medio de esta intuición es, como acabamos de ver, existente en sí misma, independiente de la consciencia que tengamos de ella, pero desde los rasgos necesarios para conocerla hemos establecido una consideración transcendental de la misma y decidido su status de fenómeno (realidad dable), en tanto que sus criterios necesarios de conocimiento vienen establecidos por condicionantes que se originan en rasgos necesarios al sujeto al que se da la realidad empírica. En todo ello hemos querido evitar toda inclinación, natural, por otra parte, desde ciertos textos de Kant, que nos dirija hacia interpretaciones fenomenalistas. También hemos analizado las condiciones de la intuición empírica, exponiendo el carácter puro y a priori del espacio y del tiempo, siendo el primero necesario para toda representación de una realidad exterior y el segundo para que aquella intuición empírica sea hecha consciente, esto es, se convierta en 'percepción'. Esta noción de percepción con consciencia de una representación que epistemológicamente es una intuición empírica y que está incluida en una serie sucesiva de representaciones, es la que debe asumirse de los desarrollos anteriores, ya que es la noción básica a tener en cuenta en los nuevos problemas.

Vamos a iniciar ahora un estudio de la otra figura epistemológica clave: el concepto. Este, en términos generales, es definido por Kant como la ordenación de una diversidad empírica y por tanto como una ordenación de lo dado por medio de percepciones, esto es, de intuiciones empíricas conscientes. Por ello es también ordenación de lo real existente. De ahí que las definiciones básicas de la primera parte sean una condición 'sine qua non' para desarrollar esta segunda, pues deben suponerse para exponer la noción de 'concepto' y para mostrar su funcionalidad en relación con la realidad, esto es, sus funciones de referir y de significarla de manera objetiva. Pero también se comprende ahora que la intuición sea un modo de conocimiento objetivo, pues de otra manera no se podría satisfacer la exigencia de que la relación entre un concepto y un objeto intuido fuera universalizable para toda

consciencia, requisito para que sea una relación objetiva. Si el objeto intuido (el fenómeno transcendental o la cosa en sí empírica) se redujera a una representación privada y subjetiva, la posibilidad de que su relación con un concepto (que ya de por sí es una representación objetiva y común a varias consciencias) fuera objetiva quedaría anulada. Pero no solamente el concepto es una ordenación de diversidad empírica, sino que es una ordenación producida por medio de relaciones objetivas entre la misma. El problema respecto a este nuevo detalle es que las percepciones, tal y como han sido estudiadas hasta ahora, en cuanto dadas sucesivamente a una consciencia, sólo se relacionan subjetivamente, ya que aquella sucesión no es la de la realidad representada sino la del representar mismo. Por tanto, la posibilidad de que los conceptos refieran a la realidad empírica viene condicionada por la posibilidad de que las relaciones objetivas en ésta sean mostrables o descubribles en la relación subjetiva sucesiva por medio de la cual llegan a la consciencia. Esta posibilidad, directamente vinculada al problema de la ordenación y objetivación del tiempo pasa, por tanto, a ser objeto de estudio primario y principal en este nuevo contexto.

Para iniciar el estudio, sin embargo, debemos fijar a grandes rasgos el proceder que nos permita exponer de la manera más adecuada las principales tesis kantianas respecto de la ordenación conceptual de la realidad. Tenemos en este proceder un caso más del programa antisensualista de Kant, que puede considerarse como paralelo a toda la estrategia antipsicologista de Husserl. En efecto, Kant no va a partir de un análisis empírico de la consciencia ni va a intentar mostrar cómo llegamos desde percepciones concretas a la confección de conceptos empíricos; no intenta describir procesos reales observables ni hechos empíricos de la consciencia. Por el contrario va a partir de un análisis de la estructura de la figura epistemológica del concepto, sus condiciones necesarias, las operaciones que pueden realizarse con él, sus leyes y sus organizaciones internas. Después, desde el factum de la Lógica va a analizar qué debe ser necesariamente nuestra consciencia de representaciones para que éstas ofrezcan un objeto para un concepto posible, si además nuestra manera de intuir es siempre sucesiva y si por tanto imponemos esta ordenación subjetiva a todo conocimiento de lo real. Kant parte desde la definición de una Lógica Formal y sus leyes e intenta llegar a las condiciones que deben existir en nuestra consciencia sucesiva de la realidad para que aquella lógica tenga una aplicación real en esta consciencia. Estas condiciones de la consciencia sucesiva determinan las operaciones lógicas generales inaugurando así el terreno de la Lógica Transcendental, que debe permitir explicar como un concepto (que no incluye la temporalidad en sus operaciones) puede ordenar una realidad cuya temporalidad es inicialmente subjetiva. Por ello la Lógica Transcendental está desde el principio implicada en la tarea de exponer las condiciones que permiten la objetivación del Tiempo subjetivo en cuanto sucesión pura aprehendida en la intuición, traduciéndolo a tiempo objetivo de lo real, en el que las relaciones de existencia se organizan de una manera objetiva, permitiendo una ordenación de sus propiedades en conceptos empíricos.

Podemos decir por todo ello que nuestra segunda parte debe dividirse en dos secciones perfectamente definidas: la primera, estudia la Lógica general por medio de un análisis descriptivo de sus leyes y de las propiedades de sus elementos básicos, los conceptos y los juicios; la segunda, estudia, en términos generales, la posibilidad de aplicar dichos elementos a la organización de las percepciones que tenemos de la realidad empírica, por medio de un análisis descriptivo de los modos de relacionarse las representaciones de lo existente en la conciencia temporalmente cualificada. Como es fácil deducir de lo dicho, la segunda sección tiene como objeto central la exposición de las Analogías de la experiencia. La peculiaridad de esta organización de los temas de la Analítica Transcendental consiste en entender que las Analogías de la experiencia brindan la base idónea desde la que se puede exponer el argumento de la Deducción Transcendental. Por otra parte, constituye una tesis general de este trabajo el afirmar que la **KrV** no constituye una exposición completa de las condiciones que permiten explicar cómo los conceptos pueden referir a objetos en la intuición, siendo imprescindible para completar sus explicaciones referirse a partes fundamentales de la **K. der U.** Ello impone que sean tres los núcleos problemáticos de la Segunda Sección, a saber: la exposición de las Analogías, la Deducción Transcendental y la problemática expuesta en la primera parte de la **K. der U.**, precisamente aquélla que hace referencia a la analítica de lo bello.

PRIMERA SECCION:

LOS PROBLEMAS DE LA LOGICA GENERAL PURA

CAPITULO VI

LOS PROBLEMAS DE LA LOGICA GENERAL PURA

§ 1.- INTRODUCCION

La presente sección tiene una finalidad que ya he adelantado en la Introducción General: exponer, de manera detallada, determinados temas o argumentos de apoyo que en la **KrV** reciben un tratamiento lateral, aun cuando sean considerados por el propio Kant como fundamentales para una buena explicación de la Filosofía Transcendental. En efecto, no se discutirá que los temas de la Lógica General, aún sin ser propios de la problemática transcendental, tienen en relación con ella una importancia fundamental, al menos en lo que hace a algunos de los pasajes más oscuros de la **KrV**. Mi posición general consiste en hacer ver que los temas de la Filosofía de la Lógica general no se desarrollan bien en la **KrV** y que, dado que sólo puede mostrarse de forma clara la vinculación entre la Lógica Transcendental y la Lógica General, si dichos temas están bien desarrollados, tal vinculación queda en la **KrV** desdibujada y reducida a la cuestión del papel de la tabla de las funciones lógicas de los juicios en la explicación de las Categorías, que puede ser valorada, como de hecho lo ha sido, como formalista y arquitectónica[1].

---

1 La actitud arquitectónica de Kant ha sido bastante detestada y valorada como superficial. Aun cuando a veces sea así, en otras ocasiones su posición puede ocultar algún tipo de verdad fundamental. El caso que analizamos es uno de ellos. Para la acusación de formalismo, cf. KEMP SMITH, **A Commentary...**, p. 167: "Esta introducción, que tiene cuatro apartados, es extremadamente difusa, y su contribución no es más que meramente de un valor arquitectónico". PATON también ha acusado a Kant de mecanicista por un motivo equivocado,

Expondré aquí la opinión de que realmente la vinculación rígida que establece Kant entre las funciones de los juicios y las categorías en general es forzada, pero que, sin embargo, esconde una verdad en tanto que se reduce a la existente entre los tres momentos lógicos de la relación y las categorías que están en la base de las Analogías. Desde mi punto de vista, los tres momentos de la relación en un juicio, tal como los estudia la Lógica general, permite dar la noción básica de 'objeto lógico', que será fundamental para hacernos comprender la noción de 'objeto sensible conceptualizado' o 'Phaenomena', al mismo tiempo que nos permitirá entender la contraposición existente entre juicios analíticos y sintéticos a partir de criterios puramente lógicos, caracterizados porque no hacen intervenir la condición temporal de la conciencia. La problemática transcendental surge realmente cuando queremos comprender cómo una ordenación conceptual, que vincula una hipotética diversidad lógica por medio de los principios de identidad y contradicción, puede tener un referente real y objetivo en lo dado en la intuición, y cómo podemos explicar que lo tenga, siendo así que, hasta ahora, la diversidad que ofrece el objeto real no ha sido estudiada sino como siendo aprehendida por medio de una sucesión temporal subjetiva. Por tanto, la problemática transcendental se concreta en el estudio de las funciones reales de unificación de esa diversidad sucesiva, las cuales permiten conocer en ella un objeto que podría corresponder a ese concepto lógico constituído esencialmente por los tres momentos lógicos de la relación en un juicio. Los juicios sintéticos apriori que se exponen en las Analogías dan exactamente juicios que explicitan aquellas funciones reales de unificación que permiten representar un objeto en esa diversidad sucesiva y, por tanto, proponer la correlación objeto lógico (que daba el concepto constituído por las funciones de unificación lógica) y objeto

---

pues afirma que, si bien la Analítica de la Lógica formal tiene tres partes, a saber, conceptos, juicios, y raciocinios, "no hay nada correspondiente a esta tercera parte en la Analítica Transcendental" (**Kant's Methaphysic...**, I, p. 236). Su conclusión, por tanto, es que la aplicación del esquema de la Lógica formal a la Transcendental es forzada. Sin embargo, este autor se equivoca al atribuir a la Lógica formal una parte llamada Analítica. La estructura de la Lógica formal es, como la de la **KrV**, la siguiente: una doctrina general de los elementos y una doctrina del método. El capítulo III de la primera habla de los razonamientos y tiene su paralelo en la última parte de la Doctrina de los Elementos de la **KrV**, a saber la Dialéctica Transcendental, que precisamente trata de los razonamientos dialécticos (aun cuando también trate, como veremos al final de este trabajo, de otro tipo de razonamiento mucho más positivamente valorado por Kant). Por tanto, sí hay paralelismo entre la Lógica General y la Lógica Transcendental. Pero indudablemente Kant no es formalista ni mecanicista por ello.

real (que se da en una intuición individualizadora y que se constituye por la traducción real de las funciones lógicas en la síntesis de la diversidad sensible realizada por la imaginación y reconocida por el entendimiento). Por tanto, las funciones lógicas constitutivas del objeto lógico tienen su paralelo en las funciones reales de síntesis constitutivas del objeto real sensible o 'Phaenomena', y sólo por ese carácter de traducción de unas a otras, puede haber relaciones de referencia entre conceptos y objetos, esto es, entre objetos lógicos y objetos reales. Naturalmente, esto deja al margen la relación que estableció Kant entre el momento de la cantidad y los axiomas de la intuición, y el momento de la cualidad y las anticipaciones de la percepción, dado que ninguna de las categorías de la cantidad ni de la cualidad son modos de vincular (modos de cópula), sino modos de entender los distintos componentes del juicio, o modos derivados de interpretar los juicios que previamente quedan constituídos como 'categóricos', 'hipotéticos', o 'disyuntivos'. Unicamente esta organización hace referencia a modos de cópula y sólo ahí se dan funciones que relacionan o sintetizan elementos lógicos, y únicamente ellos tienen traducciones respectivas en funciones de unificación o síntesis de elementos de diversidad real. Reducida a las categorías de la relación, la tesis de Kant de que a las funciones de síntesis de lo real corresponden funciones lógicas de los juicios, es plenamente válida y filosóficamente relevante.

Este planteamiento, además de reorientar la problemática de la relación entre Lógica general y Lógica transcendental, tiene alguna otra ventaja, como es la de poner fin a otra cuestión de larga tradición en el estudio de esta parte de la **KrV** y que ha dado lugar a una interesante serie de trabajos[2]. Los términos de la polémica

---

2 La posición de KEMP SMITH se desarrolló en su **Commentary...**, pp. 176ss. Contra él, PATON expuso la teoría de que la Lógica general es más básica que la Lógica transcendental e independiente de ella (**Kants Methaphysic of...**, I, pp. 232ss.). H.R. SMART volvió a defender los puntos de KEMP SMITH en su trabajo **Two Views on Kant and formal Logic**. PATON contestó a este artículo en **Formal and Transcendental Logic**, donde defendía sus antiguas tesis; a su vez, GRAYEFF, en **The Relation of transcendental and formal Logic**, contestó a PATON de una manera que era al mismo tiempo una crítica a los puntos de vista de KEMP SMITH, ya que mantenía que "en un sentido, la Lógica transcendental se basa en la Lógica formal, y en otro, esta última depende de la Lógica transcendental" (Op. cit., p. 350). Muy resumidamente, su posición es que las categorías "se originan desde las **funciones** de los juicios, y no desde los juicios" (op. cit., p. 351). En este sentido, los juicios dependen de la noción transcendental de entendimiento. Por otra parte, "la Lógica transcendental depende de la formal en el sentido de que habría sido imposible descubrir la acción transcendental del entendimien-

son los siguientes: para KEMP SMITH y para R. SMART, la Lógica general se sigue de la Lógica transcendental, de tal manera que la interpretación de los juicios ofrecida por Kant correspondiente a aquélla está construída de acuerdo con sus nuevos principios críticos. Esta dependencia es mantenida por K. SMITH en los siguientes términos: Kant establece una distinción entre pensamiento discursivo y pensamiento sintético, o entre pensar discursivo analítico y pensar sintético creativo, afirmando que sólo porque existe el segundo existe el primero; ahora bien las categorías permiten fundamentalmente el pensar creativo y, por tanto, la Lógica que se ocupa de ellas, la Transcendental, permite igualmente, aunque de manera mediata, el pensar discursivo analítico, cuyos principios son los lógicos generales de identidad y contradicción. Por tanto -concluye KEMP SMITH-, "las categorías son las condiciones por las que el pensamiento discursivo llega a ser posible" (**A Commentary...**, p. 183). Esto daba pié a KEMP SMITH a mantener una objeción contra Kant, dado que -según él- éste olvida continuamente "el hecho de que el juicio analítico, tanto como el sintético, demanda una justificación transcendental" (Op. cit., p. 184). Aun cuando Kant olvide esta problemática, "al deducir las formas del entendimiento de los modos de juicio discursivo, está virtualmente manteniendo que el juicio analítico implica los mismos problemas que el de tipo sintético" (op. cit., p. 183). KEMP SMITH interpreta todo esto manteniendo que Kant, aún sabiendo que las categorías permiten el pensar analítico, decide explicar aquéllas desde éste último para ser coherente con su actitud hacia la Lógica tradicional, para la que el juicio analítico, en cuanto juicio lógico perfecto, es el único que puede fundar el carácter de perfección de las funciones de las categorías (cf. op. cit., p. 184). De ahí que este autor concluya que la Sección en general sea insatisfactoria (cf. op. cit., p. 176) y que la actitud de Kant hacia la Lógica tradicional de corte aristotélico sea el origen de todas las confusiones (cf. op. cit., p. 184)[3].

---

to... si no hubiéramos poseído la ciencia de la Lógica formal, que nos capacita para determinar la naturaleza precisa de las categorías por medio de un análisis de las formas de los juicios" (op. cit., p. 350). Desde nuestro punto de vista, esta interpretación de GRAYEFF es la más acertada.

3 Con demasiada frecuencia se ha caracterizado la Lógica de Kant como aristotélica, dejando de prestar atención al hecho decisivo de que, en sus Tratados, la Introducción propiamente dicha es más amplia que la Doctrina de los mismos, siendo imposible hacer de aquélla una exposición de la Lógica tradicional. Por otra parte, recientes trabajos han reparado en otras fuentes de importancia en la construcción de la Lógica kantiana; así, B. DROSDOS y H. NUMATA han señalado que la teoría del error de Kant se desarrolla en términos muy semejantes en el **Emile** de ROUSSEAU (cf. su trabajo **Eine Umbemerkte Quelle von Kant Logik Vorlesungen**, pp. 121-132). Por otra

Las posiciones de SMART sacan a la luz de una manera explícita los dos puntos centrales de la interpretación de KEMP SMITH, al que sigue generalmente; a saber: que Kant establece una distinción entre pensar discursivo y pensar creativo, y que la base de la derivación de las categorías tiene como supuesto la analogía entre las dos clases de pensamiento, y, apoyándose en el 'dictum' de Kant de que, allí donde no hay nada vinculado por el entendimiento, nada puede ser analizado, mantiene que las condiciones transcendentales que posibilitan la síntesis son también las condiciones del análisis y del pensar discursivo. Esta posición es la que PATON decide criticar. Así, frente a la relación de dependencia de la Lógica general respecto de la transcendental, propone exactamente la contraria. En cualquier caso, la Lógica general proporciona principios que rigen operaciones previas a las transcendentales y, en ningún caso, reducibles a ellas. Así, "en el pensamiento discursivo los conceptos son derivados por comparación y abstracción desde un número de percepciones particulares. En el pensamiento creativo, el entendimiento introduce en el juicio un elemento transcendental -una categoría- que no es derivado por abstracción desde percepciones" (PATON. **Formal and Transcendental Logic**, p. 252). Con respecto a KEMP SMITH, PATON considera como el fondo de su error el haber comprendido mal la distinción entre unidad analítica de la conciencia y unidad sintética de la misma, ya que hace de la primera la condición de todos los juicios analíticos; dado que Kant expone que la unidad sintética es la condición más básica de todo conocimiento, lo es por tanto de la unidad analítica y, como consecuencia, de los juicios analíticos. El error se deshace cuando se interpreta correctamente la unidad analítica, haciendo de ella la condición en la que se relaciona todo concepto común en general, y no especialmente los juicios analíticos. Otra manera de atacar el error es hacer ver que la distinción entre juicio analítico y juicio sintético no tiene lugar en la Lógica general y que, por tanto, su definición corresponde -al menos en lo que hace al juicio sintético- a la Lógica transcendental[4]; así KEMP SMITH no está equivocado al hacer depender la posibilidad de los

---

parte, M.L. MILES ha visto una influencia de Descartes en las definiciones básicas de la Lógica, como, por ejemplo, la noción de 'realidad objetiva' (cf. **Logik und Methaphysik bei Kant**, pp. 123-124).

4 Cf., para esto, **Formal and Transcendental Logic**, p. 257: "la unidad analítica de conciencia ha sido comprendida incorrectamente por muchos comentaristas, quienes la han tomado como la unidad de los juicios analíticos, mientras que realmente es la unidad que vincula todos los conceptos comunes como tales (B 133. Nota 1) y han tomado la unidad sintética como la de los juicios sintéticos, siendo así que es realmente la unidad sintética que ha de encontrarse en todos los juicios como tal... Al fallar al distinguir entre unidad analítica y sintética, por un lado, y juicios analíticos y sintéticos,

juicios analíticos, en cierto sentido, de la Lógica transcendental, pero sí que lo está al decir que, por ello, la Lógica general depende de la transcendental.

Acerca de esta polémica, deseo decir dos cosas: la primera, que la noción de 'discursividad' que se atribuye a los conceptos en cuanto que son estudiados en la Lógica general no es adecuada, residiendo aquí el error fundamental de la posición de SMART y de KEMP SMITH; la segunda, que la cuestión misma de la dependencia o independencia de los dos tipos de Lógicas entre sí está, de entrada, mal planteada y no obedece a ninguna interpretación correcta de los textos kantianos. Por lo que respecta a lo primero, es preciso decir que la distinción entre 'pensamiento discursivo' como opuesto al 'pensamiento creativo' no puede ser considerada como kantiana en ningún sentido, ya que el papel de la Lógica Transcendental no es en ningún momento el de explicar los fundamentos de las operaciones por medio de las que construímos conceptos y, por tanto, no es una condición mediata para un estudio analítico de los conceptos que ella produce; antes bien, la Lógica transcendental y, por tanto, las Categorías, son introducidas cuando se quiere explicar la posibilidad de que ciertos conceptos comunes, que ya se suponen dados, tengan valor referencial respecto de la realidad dada. Ninguna Lógica, por tanto, puede describir el proceso por el que se crean los conceptos empíricos, que, en todo momento, se consideran como un 'factum', como algo dado y constituído. La Lógica general tiene como misión respecto de ellos el estudio de las operaciones que permiten la comprensión de los mismos, operaciones que siempre se producen por medio de la explicación de otros conceptos; la Lógica general, pues, estudia la 'discursividad' como propiedad de los conceptos en cuanto que, para ser comprendidos, tienen necesidad de ser vinculados con otros. Pero, en cuanto que ellos se consideran como dados, no suponen una Lógica previa, ni mucho menos la Lógica transcendental. Esta en ningún caso puede interpretarse como estableciendo las operaciones por las que creamos los conceptos, pues ello haría de Kant un filósofo que estudiaría el entendimiento de una manera poco diferenciable de los empiristas, que intentaban mostrar cómo se producen ideas generales a partir de las distintas representaciones simples; por otra parte, la noción de 'pensar-denken' es siempre sustituíble por 'pensar discursivo' y, en este sentido, siempre estudiable por la Lógica general. Sin embargo, en cuanto que introducimos la necesidad de referir a intuiciones, a la realidad y a la condición

---

por otro, se tiene una de las principales razones por la que la Lógica formal se supone ser un estudio del pensar analítico y la transcendental del pensar sintético". GRAYEFF ha mantenido los mismos puntos de vista: "la división de los juicios en analíticos y sintéticos no debe considerarse relevante para la doctrina de la unidad de apercepción analítica y sintética... La enseñanza de Kant acerca de esta división pertenece a diferentes lugares sistemáticos de la estructura crítica" (**The Relation of Transcendental...**, p. 351).

temporal de nuestro conocimiento, único medio por el que los conceptos obtienen valor y realidad objetiva, necesitamos hacer referencia a determinadas condiciones que permitan una ordenación objetiva de la realidad dada. Desde esta perspectiva, y a nivel de ciencias, la Lógica general no depende de la Lógica transcendental. La afirmación de dicha dependencia sería, además, un contrasentido si tenemos en cuenta que la Lógica transcendental da reglas generales para pensar una diversidad concreta: la sensible, lo que significa una determinación de las reglas de la Lógica general que refieren al pensamiento de una diversidad sin definir. Por tanto, una mejor comprensión de la función de la Lógica transcendental en el Criticismo nos hace necesario negar toda dependencia de la Lógica general respecto de la transcendental. En lo que hace a la exposición del sistema, el hecho es precisamente a la inversa: la Lógica general es previa a la exposición de la Lógica transcendental, dado que la primera estudia conceptos que se consideran ya establecidos y operaciones identificadas sobre ellos, mientras que la segunda es algo a constituir precisamente en el estudio de las condiciones por medio de las que aquellos conceptos pueden tener valor objetivo en tanto que son aplicados a objetos sensibles, pues explica fundamentalmente cómo puede haber objetos individuales que ejemplifiquen aquellos conceptos, si la forma de conocer la realidad ha de ser, en una primera instancia, sometida a la sucesión subjetiva del Tiempo. La Lógica general es, como la Física o la Matemática, otro 'faktum' sobre el que se eleva el discurso transcendental.

Ahora bien, si desde el punto de vista expositivo y para explicar la constitución de la Lógica transcendental como disciplina científica, se requiere la exposición previa de la Lógica general, desde otros puntos de vista la pregunta acerca de la relación entre ambas ciencias deja de tener un sentido concreto y deja de ser fructífera toda investigación al respecto. En efecto, se podría decir que la Lógica transcendental estudia las condiciones por las que se hace posible nuestra conciencia de objetos y que, obviamente, si no tuviéramos dicha conciencia, no habría posibilidad de constituir un sistema conceptual ni, por tanto, unas relaciones de discursividad entre los conceptos; también podríamos decir que las categorías, en cuanto funciones de unidad sintética, están constituyendo el mismo pensamiento que luego hará posible las operaciones de relaciones lógicas entre conceptos. Desde ambas perspectivas, la conclusión sería la misma: la de que la Lógica transcendental es una condición de la Lógica general. Sin embargo, al establecer esta conclusión, estamos haciendo una proposición con poco significado, ya que estamos confundiendo lo que estudia la Lógica transcendental con la disciplina misma: tenemos perfecto derecho a decir que aquello que estudia la Lógica transcendental -en último término, la unidad originaria de apercepción- debe ser valorado como condición última de todo pensar y de todo conocer, pero esto no es lo mismo que decir que la Lógica transcendental condiciona la Lógica general, si bien podemos acordar en que lo que aquélla estudia condiciona el objeto de estudio de ésta. Sin embargo, aún acordando esto, no comprendemos mejor ni la Lógica general ni la transcendental, ni puede servirnos para algo concreto dicha afirmación de dependencia. Antes bien, a la hora de explicar la Lógica transcendental tendremos necesidad de la Lógica

general, y nunca a la inversa. Todo ello se verá mucho más claro en lo que sigue, pero con lo dicho espero haber centrado con precisión el papel que, desde mi punto de vista, desempeña la Lógica general dentro de la dinámica de la KrV. Pasamos, pues, a la exposición de los caracteres de dicha Lógica general.

§ 2. LA LOGICA GENERAL Y SUS CARACTERES.

El problema de la Lógica se introduce en la **KrV** al inicio de la Segunda parte de la Doctrina de los Elementos. El primer parágrafo está dedicado a la Lógica general, completándose con el tercero, donde se divide en Analítica y Dialéctica. El segundo parágrafo, que define la Lógica transcendental, se completa con el cuarto, que establece la división referida dentro de Lógica transcendental. Nosotros trataremos, por tanto, los parágrafos primero y tercero, si bien estudiaremos sus temas relacionados con los que se exponen en algunos parágrafos del Capítulo primero de la Analítica de los conceptos y en la Sección primera y segunda de la Analítica de los Principios, complementado todo ello por la **Logik** y las **Vorlesungen der Methaphysik**, como textos que permiten desarrollar pasos oscuros en el tratamiento dado por Kant a los temas lógicos en la **KrV**. No obstante, no pretendo una exposición de la doctrina lógica de Kant, pues sólo me interesa ésta en función de sus virtualidades explicativas para la Filosofía transcendental, intentando, por tanto, conjuntar sistemáticamente lo que Kant trata de una manera aislada, general y a veces sin matices.

El punto con que se inician los temas lógicos en la **KrV** es el de la definición propia de esta ciencia como aquella que estudia las reglas generales del entendimiento (B 76), las cuales constituyen a su vez la facultad de pensar -Vermögen des Denkes- (cf. B 75). Se supone, por tanto, que dicha ciencia proporciona las reglas generales del pensar y la forma según la cual utilizamos los conceptos, ya que pensar no es otra cosa que relacionar los mismos de determinada manera (B 75). El otro punto importante en la definición es que, en tanto Lógica general, estudia únicamente las "reglas absolutamente necesarias del pensar, sin las que no es posible uso alguno -'Gebrauch'- del entendimiento" (B 76), siendo, por tanto, una ciencia apriori y formal. Puesto que sin estas reglas no hay pensar ni hay utilización discursiva de los conceptos, podríamos decir que esta ciencia estudia las reglas constituyentes de la 'discursividad' en general. Esto la distingue, por una parte, de la Lógica aplicada, que estudia los principios empíricos por los que aquellas reglas obtienen un uso concreto y por los que conceptos determinados son aprendidos, recordados y utilizados; por otra, de la Lógica particular, que da las reglas para pensar un concepto o conjunto de conceptos relacionados con una parcela concreta de la realidad (cf. B 76). El parágrafo tercero, como ya he dicho, intenta distinguir entre un buen uso de la Lógica general y un uso engañoso de la misma. El buen uso

consiste en utilizar la Lógica como criterio necesario, pero no suficiente, de conocimiento o de verdad, y el engañoso en utilizarla como proporcionando ambos criterios, es decir, haciendo que las relaciones conceptuales o discursivas, por sí mismas, sean realciones referenciales de los conceptos a una realidad. Siguiendo el buen uso, por tanto, cualquier juicio que se oponga a las reglas necesarias del pensar es falso y, por tanto, la adecuación a estas constituye una condición **sine qua non** de verdad, que es previa a la de "determinar si tal conocimiento contiene una verdad positiva respecto del objeto" (B 84), en cuyo caso dicho concepto tendría también una función referencial. Lo que con ello quiere decir Kant es que la función discursiva regulada por las reglas del pensar no implica la función referencial del mismo, para lo que se requiere un 'plus' de condiciones que debe explicar la Lógica transcendental[5].

Todas estas expresiones nos son muy familiares y muy pocos comentaristas las han problematizado, pero van acompañadas o implican algunas que nos inquietan. Para poder enfrentarnos a ellas debemos desterrar previamente la creencia de que la Lógica general de Kant es, en gran medida, semejante a la Lógica formal actual o dependiente de la Silogística aristotélica, puesto que la disciplina kantiana está destinada fundamentalmente al estudio de la naturaleza de los conceptos, de las operaciones que podemos realizar con ellos y de los medios de comprensión de los mismos. En general, esta Lógica trata de conceptos, del significado y de las condiciones básicas de la referencia y, por tanto, no puede considerarse como una Lógica formal en el sentido habitual del término[6]. Es en esta dimensión filosófica de la Lógica de Kant donde debemos centrar nuestra atención si queremos comprender el papel de esta disciplina en la problemática transcendental.

---

5 Cf. para esto B 84: "Pues aunque un conocimiento esté enteramente de acuerdo con su forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede seguir estando en contradicción con su objeto". La distinción entre 'relación discursiva' y 'relación referencial' se expresa en otros autores en términos de 'juicios analíticos' y 'juicios cognoscitivos'. Por ejemplo, FISCHER, **A Commentary...**, p. 63. Sin embargo, esta expresión no es afortunada, pues los juicios analíticos también son juicios cognoscitivos, pero de ninguna manera tienen valor referencial.

6 Bastantes comentaristas, sobre todo en lengua inglesa, gustan de hablar de la Lógica general en términos de la Lógica formal. Así, por ejemplo, WELDONN, en **The Critique of Pure Reason...**, p. 279, dice que "Kant procede a afirmar que, mientras que la Lógica general es puramente formal, la Transcendental...". Cf. también ROTENSTREICH, **Experience and his Systematization**, p. 1. Esta asimilación hace que la Lógica general no presente problemas peculiares.

Podemos dirigirnos ahora a los textos que son motivo de inquietud, por incluir el tipo de problemas que acabamos de referir. El siguiente es uno de los principales:

> "La ausencia de contradicción interna constituye la condición universal -aunque sea únicamente negativa- de todos nuestros juicios, sea cual sea el contenido del conocimiento y el modo según el cual se refiera al objeto. De no cumplir tal condición, esos juicios **no significan** nada en sí mismos (incluso prescindiendo del objeto); pero aún en el caso de hallarse exento de contradicción, el juicio puede vincular los conceptos de un modo distinto al requerido por el objeto, o también de modo que no se dé fundamento alguno, ni apriori ni aposteriori, que justifique semejante juicio. Y así, un juicio puede ser falso o carecer de fundamento a pesar de estar libre de toda contradicción interna. La proposición 'A ninguna cosa le es adecuado un predicado que le contradiga', recibe el nombre de Principio de contradicción y es un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad, perteneciendo por ello meramente a la Lógica, porque vale para los conocimientos considerados como conocimientos en general, con independencia de su contenido. El Principio afirma que la contradicción anula y suprime tales conocimientos. Pero se puede emplear el Principio de forma positiva... para conocer la verdad... Siempre es correcto negar lo contrario de aquello que se halla incluído como concepto en el conocimiento del objeto y que es pensado en él. Tenemos que afirmar necesariamente, en cambio, el concepto mismo, porque lo contrario a él sería contradictorio respecto del objeto. Debemos considerar el Principio de Contradicción, por tanto, como Principio universal y plenamente suficiente de conocimiento analítico... Pero hace del Principio una conditio sine qua non del conocimiento, pero no la base que determina la verdad de nuestro conocimiento -Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntnis-" (⁷ 189-190).

Aparte de los detalles de este texto que ya habían sido comentados en los párrafos anteriores, y que nos permiten verificar que la Lógica General está relacionada con la problemática del significado y de la verdad, debemos reparar en que se nos dice que dicha Lógica estudia ciertas reglas que pueden ser el criterio suficiente de verdad cuando el juicio o el conocimiento es analítico, y por lo tanto, que trata de ciertos contenidos del conocimiento y no sólo con su forma. Los conocimientos analíticos no son menos conocimientos que los sintéticos aunque sean distintos, y para ellos, la Lógica General ofrece criterios rigurosos de control. El tema de la analiticidad adquiere así un status central en la Filosofía de la Lógica de Kant y, como tendremos ocasión de ver, su tratamiento ofrece serias diferencias con lo que ha venido siendo la explicación habitual del mismo; fundamentalmente el escándalo más importante del texto está vinculado con la inferencia que parece realizar Kant

desde lo contrario del juicio analítico (que establece una contradicción respecto del concepto 'sujeto') a la realidad del objeto, al mantener que dicho juicio contrario al analítico también sería contradictorio respecto del objeto. El texto concreto de esta inferencia es el siguiente: "Der Begriff selber aber notwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen würde" (B 190). La consecuencia de este texto respecto de la problemática de los juicios analíticos es que éstos no sólo dicen para Kant verdades de las palabras, sino también verdades que no pueden dejar de tener los objetos[7]. Si además tenemos en cuenta que por medio de juicios analíticos se obtienen verdades que son condiciones **sine qua non** para que el concepto sujeto de los mismos pueda obtener referencia respecto de un objeto real, entonces tenemos que la verdad que los juicios analíticos dicen de los objetos es más básica que toda otra verdad que podamos obtener de los objetos mismos y que, por tanto, los juicios sintéticos sólo son posibles porque suponen juicios analíticos. Pero hay algo más, y es que la verdad que el juicio analítico dice del objeto es una verdad necesaria en relación con éste y su negación sería realmente contradictoria, es decir, privaría de sentido al juicio en el que se expresara aquélla.

No pretendo con lo dicho haber fundamentado todas estas afirmaciones que, indudablemente, contradicen las posiciones más recientes sobre estos problemas, en tanto que imponen una noción de 'analítico' que va mucho más allá de su consideración como mera tautología, y porque, además, de entrada, tienden a reforzar la dualidad irreductible entre lo analítico y lo sintético[8]. Unicamente pre-

---

7 Este texto de Kant ha sido fuente de indecisiones para los principales estudiosos de Kant. PATON, por ejemplo, en **Kants Methaphysic...**, I, p. 193, dice que "hubiera sido mejor hablar de contenido más que de objeto", y en una nota a esta página mantiene que "yo no estoy en verdad seguro de este punto. Kant podría quizá usar la expresión 'materia'-matter para lo que a veces denomina 'objeto'. En A 598 él usa 'Objekt' para lo objetivo del pensamiento que no necesita ser real, y 'Gegenstand' para el objeto que necesita ser una cosa real. Pero este uso no es consistente". El punto importante que me interesa señalar es que PATON no ha encontrado la manera de enfrentarse con el texto. BIRD tiene una posición más definida, pero equivocada, pues mantiene que "ésta es una manera en la que la Lógica General puede extraviar al filósofo, al llevarle a pensar que las verdades analíticas exigidas acerca de conceptos siempre reflejan verdades acerca de los objetos" (**Kants Theory of...**, p. 94).

8 Como es sabido, esta dualidad ha sido negada principalmente por QUINE en su obra **From a point...**, donde mantiene que, en todo caso, las verdades analíticas son exclusivamente más fijas y probables que

tendo haber puesto de manifiesto ciertos interrogantes respecto de la problemática de la analiticidad, que tienen consecuencias no contempladas por el comentario habitual que se hace de los textos. Si reparamos en un ejemplo habitual de Kant, podemos reparar de una manera más plástica en las paradojas que sus posiciones producen para la consideración habitual del problema. Como es sabido, Kant habla del juicio 'el oro es el metal amarillo' como siendo un juicio analítico. Para un positivista, este juicio debería ser considerado como una tautología; mientras que para QUINE debería considerarse como una verdad empírica relativamente fosilizada y, por tanto, como un juicio sintético que rara vez ha sido falsado. Podemos dejar de lado la primera alternativa positivista, porque es difícil imaginar que dicho juicio fuera realmente considerado como una tautología en el sentido en que lo pueda ser 'todos los solteros son no casados'; para esta filosofía el escándalo consiste realmente en que algo que refiere de manera tan evidente a un hecho acerca de los objetos, pueda ser elevado al status de verdad lógica. Sin embargo, QUINE, por su parte, estaría más preparado para la posibilidad de que nuestro juicio fuera un juicio analítico, en el sentido pragmático a que queda reducida esta categoría. Sin embargo, Kant exigiría la aceptación de algunas consecuencias que realmente serían imposibles de satisfacer por QUINE, a saber, que el juicio 'el oro es el metal azul' no tenga el más mínimo sentido, por ser contrario a un juicio analítico o, al menos, por basarse en la verdad del contrario de dicho juicio. Esta exigencia no puede aceptarse por un filósofo que adopte los puntos de vista de QUINE, para quien el juicio expuesto en último lugar sería plenamente significativo y estaría cualificado por un grado mayor o menor de probabilidad. Por lo demás, para Kant, si alguien habla de 'oro', no necesitaría en ningún momento verificar su característica de 'amarillo', debiendo asumirse que esto era previamente una verdad, tanto del objeto como del concepto empleado, siendo así que para QUINE siempre existiría la posibilidad de que esa característica fuera falsada.

---

las sintéticas, teniendo en todo caso un valor pragmático. Posteriormente analizaremos algunos autores que han polemizado sobre este tema. Lo que ahora nos interesa decir es que la distinción analítico-sintético había sido negada ya por comentaristas kantianos basándose en el dictum de Kant de que "todo análisis presupone una síntesis"; así, por ejemplo, cf. CAIRD, **The Critical Philosophy**, I, pp. 330-331. Basándose en dicho dictum MONTERO mantiene que "en el juicio analítico se explicita la estructura de lo que acaeció en una síntesis... y la regularidad formal que ha imperado en la misma" (Elementos semánticos..., p. 503). Lo que sigue es un intento de dar rigor a la distinción aludida, evitando estas interpretaciones.

Todo esto obliga a desarrollar una teoría de los conceptos en la que quepa esta teoría de lo analítico y de la analiticidad, con todas las implicaciones que hemos venido señalando, y que se desarrolle dentro del marco de la Lógica general, superando así la extrañeza que las tesis que hemos venido delineando pueden producir a nuestra concepción habitual de los temas señalados, por lo general mucho más cercana a la tradición neopositivista. Lo que en este punto ha debido quedar totalmente claro es que la única manera de enfrentarse a una exposición rigurosa de estos problemas pasa por una consideración de la Lógica general como una teoría del concepto y de las operaciones que con él se pueden efectuar, en ningún caso asimilables ni a la Lógica formal ni a la transcendental[9]. Para profundizar en este problema, debemos dirigirnos a la noción de regla -Regel- como básica para el estudio de la Lógica.

---

9 Estas condiciones para el desarrollo de los temas apuntados me separan de la interpretación dada por MONTERO de estos temas, pues en su trabajo **Elementos semánticos...**, pp. 505ss., acaba disolviendo la analiticidad discursiva vinculada a los juicios analíticos como una parte de la Analítica Transcendental. Así, en la pág. 508, mantiene que "la analiticidad correspondiente a la verdad regida por el Principio de Contradicción **coincide** con la establecida por los conceptos puros y por los Principios apriori que diseñan la estructura de cualquier objetividad que pueda darse en la experiencia". Su posición se basa en que "son analíticos aquellos juicios que expresan los principios fundamentales que rigen todo objeto" (op. cit., p. 509) que, naturalmente, es asimilable al concepto de 'Principios sintéticos apriori del entendimiento', los cuales, por tanto, caen dentro del campo de lo analítico (cf. p. 509). Esta posición de base se rompe distinguiendo entre 'objeto lógico', que sí se rige por los juicios analíticos, y 'objeto real', regulado por los Principios sintéticos apriori, perteneciendo el primero al contexto de la Lógica general y a la Analítica del pensamiento en general, y el segundo a la Lógica transcendental y al contexto de la Analítica del pensamiento sensible en general. Ello no es óbice para que acordemos con MONTERO en que Kant no formuló con suficiente rigor la relación entre lo analítico y lo sintético, si bien la razón de ello no sea la equiparación de lo analítico con lo apriori (cf. op. cit., p. 509), aun cuando sea una forma de necesidad.

§ 3. LA NOCION DE 'REGLA' Y EL PUNTO DE PARTIDA DEL ESTUDIO DE LA LOGICA.

Todas las **Vorlesungen** y textos sistemáticos sobre la Lógica tienen un método común en su comienzo al enunciar el principio de racionalidad según el cual todo lo que está relacionado con la práctica cognoscitiva del hombre debe incluir la posibilidad de reglas. Así, en la **Einleitung** a la **Logik** dice:

> "todo en la naturaleza... sucede según reglas, aun cuando no siempre sean conocidas" (IX, p. 11). Y en el § 94 de la misma obra se dice que "todos los conocimientos y el todo de los mismos debe ser conforme a una regla. (La ausencia de regla no es más que la ausencia de racionalidad -Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft-)". (IX, p. 139).

Este principio no supone que todo en la naturaleza se nos presenta reglado y ordenado, sino que mantiene que sólo cuando la realidad se somete a reglas puede ser conocida conceptualmente. Desde este enunciado general citado, Kant deduce este otro: nuestras facultades, si quieren ser conocidas, deben ser reducidas a las reglas de su actuación, aun cuando, de entrada, no nos aparezcan regladas[10]. De esta afirmación hay que distinguir una tercera, según la cual el entendimiento tiene unas reglas concretas: aquellas que hacen posible la existencia y el conocimiento de cualquier regla conceptual. Por tanto, la Lógica va a estudiar la cuestión de por medio de qué reglas el entendimiento establece o reconoce cualquier regla conceptual en general, esto es, por medio de qué criterios podemos reconocer que una regla conceptual es precisamente eso, 'regla conceptual'. Dado que Kant ha definido la noción de regla como "la representación de una condición conforme a la que puede ponerse una cierta diversidad de una manera uniforme" (A 114), la pregunta central de la Lógica general es por medio de qué reglas esto es reconocido o posibilitado. Lo que se concluya nos proporcionará las condiciones que constituyen el entendimiento en general en cuanto capacidad de operar con conceptos.

Esto, obviamente, impone un sesgo a nuestra investigación, ya que descubrir qué principios constituyen el entendimiento en general nos obliga a analizar la manera cómo actuamos en la comprensión y en la utilización de conceptos o reglas

---

10 "Todas nuestras facultades en su conjunto y también el entendimiento dirigen sus actos por reglas, las cuales podemos investigar; ahora bien, el entendimiento debe ser considerado como la fuente y la facultad de pensar reglas en general..., de llevar las representaciones de los sentidos bajo reglas. Por lo tanto, esta es la cuestión que se plantea: puesto que el entendimiento es la fuente de las reglas, ¿según que reglas actúa el mismo?"! (IX, p. 12).

conceptuales que, en principio, se consideran como dadas. Este sesgo viene impuesto porque la única manera en que pueden conocerse las reglas, incluso las del entendimiento mismo, es el análisis de las operaciones que efectuamos usándolas. El texto siguiente lo expresa claramente:

> "El ejercicio -Ausübung- de nuestras facultades se efectúa según reglas que nosotros seguimos, primero, de una manera inconsciente, hasta que llegamos a su conocimiento a través de ensayos repetidos y de un largo uso -Gebrauch- de nuestras facultades, que acaba por hacerlas tan familiares que no nos cuesta mucho pensarlas en abstracto. Así, por ejemplo, la Gramática general de un lenguaje cualquiera. Se habla también sin conocer su Gramática, y este que habla sin conocerla, tiene también una Gramática, y habla según reglas de las que no tiene conciencia" (IX, p. 13).

Lo que este texto nos enseña es que la Lógica general es algo semejante a una Gramática general de una lengua y que se obtiene de la misma manera, a saber, analizando las reglas más generales que usamos al utilizar los conceptos una vez que hemos llegado a tener una familiaridad con el uso de los mismos. Los Principios de identidad y de contradicción, como básicos de la Lógica general, deben pues mostrarse desde la función que poseen en cualquier uso conceptual, sacándolos a la luz desde la utilización real e inconsciente que hacemos de ellos. Desde aquí puede repararse con más claridad en la distinción kantiana entre Lógica general aplicada y Lógica especial, por una parte, y Lógica general pura, por otra. En efecto, de la misma manera que el establecimiento de una Gramática general no es el único modo de aproximarse a un lenguaje, sino que puede hacerse desde las expresiones típicas del mismo, las dialectales, los barbarismos, los giros, etc., así como desde la descripción de lenguajes particulares, podemos aproximarnos al uso de los conceptos para descubrir lo que significa tener propiamente un concepto (pensar en general), independientemente del campo de objetos al que refiera, y separado de las asociaciones particulares que vinculamos con él, las prácticas mnemotécnicas para recordarlo y usarlo, etc., etc. La Lógica general intenta buscar las reglas que hacen que una actividad sea caracterizada como 'pensar', de la misma manera que una Gramática general se interesaría en buscar las reglas que permiten caracterizar a una actividad como la de 'hablar un lenguaje'.

La **Logik** de JASCHES es moderada en sus expresiones acerca de este planteamiento para el estudio de la Lógica general, pero sin embargo se desarrollan de una manera más radical en otras versiones. Ello no quiere decir que en dicha Lógica no hayan textos bastante comprometidos al respecto; así, por ejemplo, en ella se nos dice que las reglas lógicas más generales deben ser conocidas por observación del

uso natural[11] de las mismas. En todo caso, lo que se afirma es que la Lógica general supone el ejercicio del entendimiento en el pensar y que dicho ejercicio se realiza según principios. En la **Logik-Philipi** se vuelve a repetir la distinción entre uso natural de las reglas lógicas, en el que éstas se observan de una manera inconsciente, y el establecimiento de las mismas en un cuerpo doctrinal (XXIV, p.311), identificándose claramente este uso natural de las reglas lógicas con el entendimiento común (Gemeine Verstand -sens comunis) (cf.op.cit., p. 313). Dicho esto, se afirma tajantemente que:

> "toda Lógica debe originarse en el análisis del entendimiento común, esto es, de cómo piensa, juzga y concluye el entendimiento, esbozándose así un conjunto de reglas que constituyen una Lógica... La Lógica se fundamenta en la crítica del conjunto de las reglas del entendimiento común. Por medio de este análisis yo soy consciente de las reglas que abstraigo, proporcionándole una cierta forma" (op. cit., p. 316).

En la **Logik - JÄSCHE** se admite que el entendimiento común general -den allgemeinen Menschenverstand- es el objeto de la Lógica[12], pero no se establece de una manera tajante el hecho de que la Lógica general como disciplina se conforme a partir de un análisis de las reglas básicas implícitas en el mismo. Con todo ello, el antiformalismo de Kant queda claramente establecido: la Lógica que él quiere hacer es el resultado de la observación -Beobachtung- del uso natural del entendimiento, del pensar, o más concretamente de los conceptos. No es, por tanto, una ciencia deductiva y axiomática como la Lógica formal[13].

---

11 El texto concreto a que nos referimos es el siguiente: "La Lógica culta o Lógica científica es la única que merece este nombre, como una ciencia de las reglas universales y necesarias del pensar, las cuales, independientemente del uso natural del entendimiento y de la razón en concreto, pueden y tienen que ser conocidas apriori, si bien ellas no pueden encontrarse más que a través de la observación de este uso natural -ob sie gleich zuerst nur durch Beobactung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können" (IX, p. 17). Acerca de este particular cf. ROTENSTREICH, **Experience and his Systematization**, p. 3: "La Lógica formal en una cierta medida es descriptiva y descubrimos sus formas al describir la estructura del pensamiento que relacionamos consigo mismo".

12 Esta posición es muy antigua en Kant. Cf. por ejemplo el **Nachschrift** de 1765. En Logik-JÄSCHE cf. T. IX, p. 19.

13 Esta actitud ante la Lógica General ha sido considerada por MILES como "una fenomenología de la doctrina del pensar". Cr. su **Logik und Methaphysik**, p. 149.

Aceptada esta perspectiva descriptiva, lo que constituye un problema es el sentido y el carácter de la Lógica General como ciencia y además como ciencia apriori. El escollo es aquí explicar cómo una doctrina que ha de ser obtenida desde la observación de un uso natural del pensar puede obtener el **status** de discurso que contiene principios necesarios y apriori. Este escollo sólo existe realmente porque el sentido habitual de apriori parece irreconciliable con aquello que se conoce por medio de la observación; pero para Kant no debió significar un problema insalvable, pues afirmó de una manera explícita ambas cosas en un mismo texto. La cuestión se reduce a poder ofrecer un criterio por medio del que se reconozca que algo observado debe considerarse como necesario. Lo que interesa saber en la construcción de la Lógica general es cómo justificamos u obtenemos conciencia de necesidad en algunos de los elementos observados en el uso natural de los conceptos. Sólo si justificamos esta conciencia de necesidad podemos hablar de la Lógica como ciencia apriori. Más claramente: la pregunta esencial de la Lógica general es cómo reconocemos que existen reglas generales en el uso natural de los conceptos.

En la Primera Sección de la **Einleitung** a la **Logik** se establece que las reglas necesarias son aquellas sin las que ningún uso del entendimiento sería posible[14]. Esto, en el fondo, es una definición de la necesidad de las reglas en virtud de un carácter ulterior de las mismas, a saber: de la generalidad o universalidad de su uso. Parece, por tanto, que el criterio para que podamos decidir sobre la Lógica como ciencia apriori es que sea posible demostrar que las reglas apriori que establece son universales. Esto no significa que 'ley necesaria' sea un concepto contrario en todas sus ocurrencias a la noción de 'ley particular'. En efecto, hay leyes particulares necesarias a ciertos campos del saber, como pueden ser la matemática o la física pura; sin embargo, es contingente que el pensamiento se desarrolle en cada uno de estos campos en concreto. Lo que de ninguna manera es contingente es que, en cualquier uso del entendimiento, algo deba reconocerse como común para poder decidir que se está realizando la actividad de 'pensar'. Así, reglas universales serían aquéllas que cualquier uso 'contingente' (en el sentido fijado) del entendimiento lleva consigo, y sólo pueden ser obtenidas si se hace abstracción del contenido peculiar o particular de los conceptos que se utilizan.

Pero ello nos lleva a establecer que el criterio último de 'aprioridad', 'necesidad' y 'universalidad' de las reglas lógicas es la noción de 'forma'. En efecto, sólo porque en todo uso natural del entendimiento se observa, no lo pensado en cada caso, sino lo que en cualquier caso se realiza, esto es, el hecho general de pensar, se

---

[14] "Todas las reglas según las cuales el entendimiento procede, son necesarias o contingentes. Las primeras son aquellas sin las que cualquier uso del entendimiento sería imposible; las segundas, aquellas sin las que un cierto uso determinado del entendimiento no ocurriría" (IX, p. 12).

puede calificar de 'apriori', 'necesarias' y 'universales' las reglas que hipotéticamente se encuentren en dicha observación. Así,

> "si hacemos abstracción de todo conocimiento que debamos tomar de los objetos, reflexionamos sobre el uso general del entendimiento: y así descubrimos aquellas reglas que, en todo los respectos y sin consideración de objetos particulares del pensar, son absolutamente necesarias, porque sin ellas ningún pensamiento es posible" (IX, p. 12).

Ahora bien, según Kant, el objeto es la materia del pensar -der Objekt (ist) der Materie des Denkes- (IX, p. 13) y, por tanto, la Lógica tiene su carácter central en el hecho de ser un estudio de la forma común a todo pensar. Desde ahí se pueden deducir todas sus demás características: "la ciencia de las leyes necesarias del entendimiento o de la razón en general, o -lo que es lo mismo- de la mera forma del pensar en general, la llamamos Lógica" (IX, p. 13).

El problema es, por ello, cómo desde una Lógica natural, un uso común del pensar, se alcanza el conocimiento de la estructura formal de todo pensamiento; sin ninguna duda, ahora la distinción entre las distintas Lógicas se nos muestra mucho menos arquitectónica y vacía de sentido de lo que, en principio, podía parecer. En efecto, si el entendimiento común utiliza siempre los conceptos en situaciones concretas e integrando principios basados en la asociación, entonces, para llegar a las reglas lógicas universales, debemos pasar por alto todo lo que corresponda a este uso concreto, ya sea respecto de aquello que constituye su propio contenido conceptual como de aquellos detalles que impone utilizarlos en casos concretos y por personas concretas (Lógica especial y Lógica general aplicada, respectivamente). Como residuo de ambas reducciones, quedaría la Lógica general pura[15].

---

15 Para esta caracterización del entendimiento común, cf. **Logik-Philipi**, p. 313: "el entendimiento común conoce lo universal en concreto y muestra lo universal en las proposiciones particulares, que se fundamentan en la experiencia". Cf. también IX, pp. 17-18. La ordenación de la Lógica, frente a la que realiza ADICKES y KEMP SMITH (cf. **A Commentary**, p. 179 y **Kant**, p. 100, respectivamente), quedaría así:

lógica natural:

- teniendo en cuenta objetos particulares: **Lógica Especial.**
- teniendo en cuenta las necesidades empíricas y subjetivas de uso de los conceptos: **Lógica general aplicada.**
- sin tener en cuenta los anteriores: **Lógica general pura.**

Lo que ahora precisamos es una buena noción de 'forma' en relación con el pensar, que nos permita establecer qué es lo que tenemos que identificar como siendo común en cualquier uso conceptual de nuestro entendimiento, de tal manera que se dé en todo pensar. Sin embargo, pensar para Kant es algo bastante concreto, a saber: el conocimiento discursivo del entendimiento y, por tanto, la Lógica es la mera ciencia de la forma de nuestros conocimientos del entendimiento o del pensar -eine Wissenschaft von der Form unsers Verstandeserkenntnisses oder des Denkes- (cf. IX, pp. 12-13). Por ello, sus reglas generales deben ser aquellas que permiten decidir si se posee conocimiento discursivo respecto de un concepto cualquiera. Naturalmente, los conocimientos del entendimiento son siempre conceptos y, por tanto, las reglas que buscamos son las que permiten reconocer que el conocimiento que se tiene es conceptual o no, esto es, si nuestras representaciones se acuerdan con el tipo de representación que es el concepto, si tienen el **status** propio del concepto o el de regla conceptual, independientemente de cuál sea su contenido o su uso concreto. Podemos decir que lo común a todo pensar es operar con conceptos y que las reglas que investiga la Lógica son las que determinan que realmente operamos con conceptos, y no con otro tipo de representaciones. Ahora podemos ver más centradas las cosas. En principio partíamos de un uso natural del entendimiento en el que teníamos que discriminar reglas necesarias y universales; establecimos que dichas reglas debían referirse a la forma del pensar; en este momento concluímos que la forma hace referencia al hecho de que siempre se utilizan conceptos. Por tanto, lo que necesitamos son reglas que constituyan una representación como concepto, no en cuanto que sea o no adecuado a su objeto real dado en una intuición, sino en cuanto que es adecuado al pensar, es decir, a la propia capacidad del entendimiento. La Lógica establece qué es un conocimiento del entendimiento.

§ 4. LA NOCION DE 'REGLA' COMO 'VERSTANDESERKENNTNISS'

Debemos reconocer, ante todo, que la noción de conocimiento del entendimiento o conocimiento intelectual es en sí misma un problema. La expresión aparece en B 137, B 187, B 358, B 673 y en el § 42 de los **Prolegomena**. De estos textos se extrae la conclusión de que puede haber un conocimiento intelectual puro, transcendental, e incluso empírico. Ninguno de ellos nos interesa, porque en todo caso serían objeto de Lógicas especiales. Sin embargo, hay una definición que centra el sentido apropiado para nosotros por ser el único que puede estudiarse en la Lógica general, pues hace relación al pensar en general. Esto significa que los conocimientos intelectuales siempre están caracterizados, pero que lo que interesa en la Lógica es, ante todo, el hecho de ser conocimiento intelectual, que viene constituído por desarrollarse a partir de conceptos. En cuanto que reparamos únicamente en la forma de los mismos, debemos decir que no tiene por qué ser común a cualquier otro entendimiento. Todo entendimiento tiene que conocer por reglas, pero sólo el

caracterizado como discursivo tiene que tener una regla conceptual[16]. Este entendimiento discursivo tiene su principal característica en que la diversidad que lleva a la unidad conceptual tiene que dársele previamente. De un entendimiento que intuya intelectualmente no podemos decir que organiza la diversidad que se le da por medio de conceptos, aunque sus representaciones sean también regladas.

La caracterización del entendimiento que estudia la Lógica por medio de la noción de 'discursividad' es decisiva para alcanzar el núcleo problemático esencial de

---

16 MILES ha señalado este carácter crítico de la noción de discursividad respecto de la de 'entendimiento intuitivo', aun cuando reconozca que dicha función no es la única. También encierra un sentido equivalente a la expresión alemana 'reflektierte Vorstellung'. "La discursividad del entendimiento en el fondo, no significa nada distinto de la reflexividad misma". (**Logik un Methaphysik..**, p. 122). La noción de regla, relacionada con la de concepto, ha sido desarrollada principalmente por STERN en su trabajo **Empiric Concepts as Rules...**, pp. 161 ss, donde mantiene que "la forma del concepto sirve de regla en cuanto que es una sucesión no arbitraria de representaciones, que permite tener una conciencia unitaria por medio de una combinación activa, fijada, controlada, disciplinada y repetible. Esto es concebir... En cuanto que concebir es un aspecto formal que constituye la discursividad, ésta es una característica que se deriva de su función reguladora" (op. cit., pp. 163-164). STERN ha puesto de manifiesto el carácter anticipador de la noción de 'regla' respecto de la moderna filosofía, en tanto que "las reglas proporcionan orden y coherencia a una actividad, haciéndola inteligible..., siendo garantía de pública accesibilidad. Estos rasgos de las reglas, que pueden concretarse en su carácter social, tienen gran importancia para el tratamiento de Kant de los conceptos empíricos, como intersubjetivos u objetivamente válidos" (op. cit., p. 161). Algunos otros autores se han preocupado también de los conceptos empíricos en Kant, pero con distintas finalidades; así, SCHRADER, en **Kants Theory of...**, p. 148 ss principalmente, insiste en la imposibilidad de distinguir con claridad entre concepto e intuición, por una parte, y entre conceptos empíricos y apriori, por otra, manteniendo que esta última diferencia es únicamente de grado (op. cit., p. 153). J.J. ECONOMOS contestó a SCHRADER en **Kants Theory of Concepts**, pp. 69-70, que dicha diferencia es radical y filosóficamente comprensible, ya que constituyen un sistema de objetos, mientras que los conceptos empíricos no. Su necesidad reside en el hecho de que "un mundo que unas veces obedece a unos principios y otras no, no puede ser un sistema de objetos" (op. cit., p. 69).

la Lógica, hasta tal punto que podríamos decir que los principios lógicos generales regulan esencialmente las relaciones de discursividad entre los conceptos. Por otra parte, la contraposición entre entendimiento intuitivo y entendimiento discursivo permite enfrentarnos a dos problemas íntimamente vinculados con el anterior, como son el de la reflexividad de los conceptos y su carácter de universalidad. Estas dos características son decisivas para la definición de los conceptos como reglas y su desarrollo nos va a permitir definir con claridad la noción de 'discursividad' referida. La tesis que voy a defender, por tanto, es que la forma del pensar que estudia la Lógica es esencialmente el hecho de la discursividad de los conceptos en cuanto reglas. Para ello, desarrollaré en principio la noción de regla conceptual a partir de la explicación de la característica de universalidad y reflexividad de los conceptos, e intentaré mostrar que éstos, si han de ser reglas, deberán poseer relaciones de discursividad que exigirán determinados principios y formas características. Dado que la universalidad y la reflexividad se muestran de una manera natural a partir de la reflexión sobre la distinción entre entendimiento intuitivo y discursivo, debemos volver, ante todo, a esta distinción.

La doctrina del entendimiento intuitivo tiene como finalidad, en el presente estadio, dar coherencia a los resultados de la Estética Transcendental con el punto de partida de la Lógica. Consiste esta teoría en que, si suponemos que hay una inteligencia que intuye por medio de una intuición intelectual, para ésta no habría distinción alguna entre la comprensión de lo individual y la representación de la regla como forma de ordenarse la diversidad de la realidad de la misma, pues la existencia misma del individuo real dado a la intuición es dependiente de la representación organizada de diversidad. Esta inteligencia sería tanto un entendimiento intuitivo como un ser dotado de una intuición intelectual. De hecho, Kant utiliza estos dos nombres de una manera indistinta. Como se recordará, el fundamento de la intuición intelectual es que la existencia de lo intuído tiene como condición originaria el ser representado en el mismo acto de su pensamiento. Este sería, al mismo tiempo, el acto productor de su existencia y, por ende, el de su posición en la intuición. Así, la variedad intuída sería coexistente con la representación de su modo de organizarse (con su regla) y simultáneamente se obtendría conciencia del individuo y de su regla. Así, en B 135, se nos dice que

> "un entendimiento en el que se nos ofreciera simultáneamente toda la variedad (real) a través de la autoconciencia, intuiría. Pero el nuestro sólo puede pensar, teniendo que buscar la intuición desde los sentidos". En B 139 se nos dice que "un entendimiento, cuya autoconciencia suministrara a la vez de variedad de la intuición, un entendimiento gracias a cuyas representaciones existieran ya los objetos de ésta, no necesitaría un acto de síntesis de lo diverso... Pero sí lo necesita el entendimiento humano, que no intuye, sino que solamente piensa".

Comparando ambos tipos de entendimiento, podemos comprender algunas caracterís-

ticas importantes del discursivo. En principio, al entendimiento intuitivo no tendría que serle dada una diversidad, pues la obtendría desde su autoconciencia, ni tendría que reflexionar sobre ella para encontrar su modo de organizarla, pues esta conciencia de su organización es condición de su existencia; para este entendimiento, por tanto, la conciencia del objeto ordenado es previa a la intuición del mismo y su condición. La regla es determinante respecto de la intuición. En el entendimiento humano, sin embargo, las cosas son distintas, pues la intuición de la diversidad real debe serle dada previamente, y sólo en la reflexión sobre la misma puede obtener conciencia del modo concreto en que dicha diversidad se organiza. La regla de organización de la diversidad es posterior al acto de la intuición y requiere otro tipo de conciencia que la puramente inmediata. Esto es lo que significa la expresión de que la regla siempre es encontrada en el entendimiento discursivo por medio de la reflexión[17]. El caso importante es, sin embargo, que en el entendimiento discursivo la conciencia de la regla, como forma de organizar la diversidad, no es determinante para la existencia de la misma ni para su intuición. Así, nuestros conceptos o reglas conceptuales dependen de cómo sea la realidad dada y, en ningún caso, a la inversa. Pero, por otra parte, el mismo hecho de que en la intuición no se nos imponga ya la conciencia de un orden concreto de la diversidad, nos permite pensar que el orden obtenido a través de la reflexión sobre aquélla no tiene por qué ser el único orden posible que se pueda hallar en ella. La relación, por tanto, entre la diversidad dada a la intuición y la conciencia de la ordenación de la misma no es ni de imposición de esta última por parte de aquélla, ni de determinación de la primera por medio de la segunda. Esto quiere decir que no hay una ordenación reglada única permitida por la diversidad dada. El siguiente texto de la **K. der U.** es claro a este respecto:

> "Por lo universal del entendimiento humano no se determina lo particular, y es contingente de cuantos diversos modos puedan presentarse a nuestra percepción cosas diferentes, que sin embargo coinciden en una nota común. Nuestro entendimiento es una capacidad de conceptos, esto es, un entendimiento discursivo, para el cual tiene que ser contingente de qué modo y cómo de distinto pueda ser lo particular que le es dado en la naturaleza y que puede ser llevado bajo sus conceptos. Nuestro entendimiento tiene la propiedad... de que lo universal no determina lo particular y éste, por tanto, no puede deducirse de aquél" (V, p. 406)[18].

---

17 Para esta teoría cf. **Logik** IX, p. 93: "El origen de los conceptos, en cuanto a su simple forma, se encuentra en la Reflexión. ...El origen lógico de los conceptos ...consiste en la reflexión que hace nacer una representación común a varios objetos".

18 HENKE, en **Zeit und Erfahrung**, pp. XI-XII ha prestado atención a la importancia decisiva que juega en la filosofía de Kant la hipótesis de un intelecto intuitivo y su contraposición con el entendimiento

Podemos decir, por tanto, que la regla conceptual discursiva puede ser caracterizada como derivada y no originaria, tal y como lo hacíamos para la intuición y por los mismos motivos. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en la intución, las reglas conceptuales y la capacidad de reflexión, al desarrollarse de manera independiente respecto de la diversidad dada, testimonian una distinta capacidad, que debe llamarse 'espontaneidad' respecto de la receptividad de la intuición. El sentido de dicha espontaneidad es, esencialmente, subrayar el hecho de que las reglas conceptuales son producidas y no dadas en la intuición. Según esto, el entendimiento quedaría definido de la siguiente manera: "llamaremos entendimiento a la capacidad de producir las reglas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento" (B 75).

Lo que ahora debemos fijar es el sentido de la investigación lógica respecto de lo que acabamos de decir, dado que la posibilidad de confundir este nivel de estudio con el estrictamente transcendental es muy elevada. Sin embargo, para la Lógica no es necesario definir qué tipo concreto de diversidad es la dada, si sensible, pura, o empírica, sino que sólamente le interesa el hecho de que, para tener una regla conceptual (por tanto, discursiva), las representaciones deben ser dadas. Si en lugar de mantenernos en esta perspectiva abstracta respecto de la diversidad que nos es dada, introdujéramos como diversidad a conceptualizar la que es llevada a conciencia por medio de la sucesión subjetiva y simple del tiempo, entonces, la

---

discursivo. En efecto, el entendimiento intuitivo "debe tener anteriormente el concepto del todo y desde él debe proceder por análisis al conocimiento de las partes. Este proceso de conocimiento es posible únicamente si se representa el objeto de la intuición como un concepto total que representa la totalidad de determinación, esto es, la cosa como individuo... Entonces el entendimiento podría conocer en la intuición inmediata únicamente la realidad dada, a la que él determina conceptualmente... En contraposición a éste, se nos presenta aquel entendimiento al que la realidad sólo es dada parcialmente y cuya tarea consiste en llegar al todo por las partes. La disitinción respecto del anterior reside en que la intuición no representa al todo, sino sólo a sus partes... Para este entendimiento se dan dos tareas: primera, la de conceptualizar las partes singulares representadas en la intuición... y consiste en explicar cómo el entendimiento puede aprehender la intuición singular por determinaciones generales... Segunda, la de investigar en base a qué condiciones o principios la cosa, con todas sus propiedades, es cognoscible". Esta problemática del entendimiento intuitivo y de su relación con el discursivo es fundamental, por otra parte, para la comprensión de la teoría kantiana de la noción de 'posibilidad', pero esto es un tema bastante alejado de nuestra problemática presente.

perspectiva lógica para el estudio de estos problemas desaparecería. De ahí que la Lógica no trate ni examine "cómo los conceptos nacen como representaciones" (**Logik**, IX, p. 94), como lo haría cualquier empirismo, sino que de una manera general pregunta acerca de "qué operaciones del entendimiento constituyen un concepto o pertenecen a la producción de un concepto desde representaciones dadas" (Op. cit., pp. 93-94). En lugar de preguntarse por el origen de los conceptos en relación de su contenido, la Lógica lo hace por el origen lógico de los mismos, esto es, por las operaciones del entendimiento que hacen que una representación tenga la forma 'concepto'[19].

Estos actos lógicos del entendimiento -die logischen Verstandes Actus- son tres y en ellos está la base de la comprensión de la noción de 'regla' conceptual; Kant los denomina la comparación, la reflexión y la abstracción -die Vergleichung, die Überlegung und die Absonderung- (cf. **Logik**, IX, p. 95). Para entenderlos debemos volver a la cuestión de la relación entre una diversidad dada en general y la espontaneidad que reflexiona sobre la misma. En dicha reflexión se trazan vinculaciones más fuertes entre ciertos rasgos de la diversidad que entre otros, construyéndose así sendas o caminos que unifican dicha diversidad. Por eso Kant establece que "la regla es la interpretación social y objetiva de las intuiciones" (**Logik**-DOHNA, XXIV, p. 706) y que "las representaciones sensibles no tienen un sentido por sí mismas, sino simplemente según las reglas que las ordenan" (**Logik**-BUSSOLT, XXIV. p. 610). También mantiene que "el sentido de las representaciones es comprender las reglas" (op. cit., p. 611). Según todo esto, interpretar la diversidad o hallar un sentido en la misma es, esencialmente, saber trazar unificaciones y vinculaciones sobre la misma, esto es, tener una manera concreta de reflexionar sobre la diversidad dada. Podemos dar el sentido de las tres operaciones lógicas anteriormente indicadas mostrando cómo actúa una regla ya dada sobre una diversidad que se quiere ordenar, ya que, estándonos prohibido el estudio del proceso de formación de los conceptos, sólo nos queda mostrar sus rasgos formales constitutivos analizando cómo operamos con ellos[20]. Para que una representación sea un concepto tiene que

19 Por ejemplo, cf. **Logik**-PHILIPPI, XXIV, p. 339: "En la Lógica no estudiamos las determinaciones de las cosas y sus determinaciones, sino siempre las determinaciones de los conceptos y sus relaciones sin la aplicación de éstos al objeto real... Nosotros no tratamos en la Lógica del origen del conocimiento, venga dado por los sentidos o por la razón". Cf. también **Logik**, IX, pp. 101-102; **Reflexión** 2851 y 2839.

20 "En la Lógica no vemos cómo nacen los conceptos de representaciones, sino simplemente cómo se acuerdan a la forma lógica; aquello es tarea de la Metafísica y, seguramente, se produce algo antes que una representación llegue a ser concepto... Pero no buscaremos cómo nacen las representaciones" (Logik, IX, p. 34).

establecer la manera cómo diversas representaciones son aprehendidas en una unidad y, por tanto, tiene que permitir la discriminación de dichas representaciones respecto de otras que se comparan con aquéllas. Por tanto, para que una representación sea un concepto se debe poder ejercitar los tres actos lógicos del entendimiento, pues sólo por medio de una combinación de los tres se puede producir la unificación u ordenación de la diversidad dada, en cuanto que, al compararla, se selecciona unos rasgos que se unifican (reflexión, en el sentido estricto), despreciándose así otros rasgos de la diversidad como no siendo relevantes para la ordenación que prescribe la regla. Con ello, Kant estaba haciendo una verdadera ruptura con la filosofía tradicional acerca de los conceptos. Efectivamente, la actitud de Kant es totalmente anti-abstraccionista, y su comprensión de la noción de concepto en cuanto regla significa una crítica profunda a la doctrina tradicional de las ideas generales. Para Kant, "la abstracción no hace nacer ningún concepto", sino que se limita a ser la condición negativa "que permite la constitución de representaciones que tengan un valor universal" (**Logik**, IX, p. 95). Esto es así porque se ha venido utilizando el término 'abstracción' de una manera incorrecta, dando a entender que era una actividad productiva de un tipo de realidad concreta, a saber: una idea general. Así se hablaba de 'abstraer algo' (abstrahere aliquid) y, dado que dicha operación interviene en la constitución de los conceptos, que son repesentaciones universales, lo que se producía por medio de ella debía ser una representación general. Para Kant, sin embargo, por medio de esta actividad no se obtiene una representación distinta o una nueva entidad, sino que únicamente se desprecia determinada diversidad como siendo irrelevante respecto de la que unifica la regla. Desde esta perspectiva, los conceptos no son abstractos, sino representaciones que dirigen nuestra reflexión ordenándonos qué diversidad debe despreciarse. Kant, por tanto, propone que los conceptos son 'abstrayentes' (conceptus abstrahentes), esto es, ordenadores de la abstracción, y no productos de ella.

Las condiciones positivas para que una representación tenga la forma 'concepto' son, por tanto, la comparación y la reflexión, o mejor, aquella comparación que finaliza en la unificación de la diversidad. Esta es la función esencial de las reglas. La positividad de dicho acto es obvia, ya que la acción de despreciar representaciones por medio de la abstracción, no implica mantener en la conciencia las restantes, ni unificarlas. Kant a veces expresa la noción de comparación y de reflexión por medio de la expresión 'Vergleichung nach den Regeln der Identität oder Diversität' (**Logik**, IX, p. 59), dando a entender que no es posible establecer una vinculación de unidad entre representaciones diversas (comprender una regla) sin que ello vaya acompañado al mismo tiempo de la conciencia de la diferencia de la diversidad vinculada respecto de otra dada conjuntamente con ella[21].

---

21 Que la identificación de una unidad entre la diversidad es esencial a la noción de regla conceptual es claro por el siguiente texto de la **Anthropologie**: "La regla a la que lo múltiple de las intuiciones debe

La discriminación en la diversidad de un orden que la unifique no es, sin embargo, más que la concreción del carácter reflexivo de nuestras reglas conceptuales. Desde esta perspectiva, los conceptos tienen una característica formal apreciada por la Lógica, a saber, la de ser reglas para nuestra reflexión sobre la diversidad. En sí mismos, los conceptos representan dicho orden, pero, como es evidente, representar el mismo en la diversidad no es representarse un concepto; para que esto suceda, para que nuestra representación tenga la forma 'concepto', se requiere algo más: tenerlo como una representación universal. Dado que Kant ha reinterpretado la noción de 'abstracción', debe poder explicar la noción de 'universalidad' o de 'generalidad' respecto de los conceptos de una manera distinta de la tradicional, evitando toda repercusión ontológica de dicho carácter. Sin embargo, Kant no es totalmente claro en esta cuestión. Lo que sigue, por tanto, debe considerarse como una de las interpretaciones posibles de los textos que tenemos. En el § 1 de la **Logik** se nos dice que "el concepto es una representación general (representatio per notas communes)... pues es una representación general o una representación de lo que es común a varios objetos, es decir, una representación en tanto que puede estar contenida en diferentes objetos" (op. cit., IX, p. 90). A simple vista, no hay aquí diferencias entre la interpretación tradicional de la universalidad de los conceptos y la ofrecida por Kant, pues parece que un concepto se obtiene cuando se identifican las características comunes a distintas diversidades. Pero ésta era la función de la 'abstracción' tradicional, y así Kant parece desandar el camino que anteriormente había recorrido, pues da la sensación de que vuelve a introducir, de una manera subrepticia, la teoría de la 'abstracción'. Sin embargo, hay una posibilidad de interpretar las expresiones anteriores de una manera que no implique el hecho de que la conciencia de características comunes sea una condición para la conciencia de una representación en tanto concepto, a saber: considerar que la característica de universalidad es un detalle derivado de otros más esenciales a la naturaleza de los conceptos, es decir, que sea más bien un efecto de la naturaleza del concepto, y no algo que lo constituye en primera instancia. Hay algunos textos que permiten este giro en la interpretación, pues relacionan de una manera muy estrecha el carácter de universalidad con el de regla que poseen los conceptos. Así, por ejemplo, en A

---

subordinarse para producir la unidad en el conocimiento del objeto, esto es, la universalidad de las representaciones, pertenece a la facultad de los conceptos" (op. cit., VII, pp. 69-69). MILES, en **Logik und Methaphysik**, p. 143, mantiene, igualmente, que "por la llamada función de comparación, la diversidad de la intuición se transforma en concepto, es reunida bajo conceptos comunes". Su resultado es "una regla del vínculo de la diversidad, considerada como contingente, bajo caracteres generales" (op. cit., p. 134). Para la distinción entre la Teoría de la abstracción de Kant y la de BAUMGARTEN, cf. esta obra de MILES, p. 129.

106, mantiene que

> "el concepto es siempre, por su forma, algo universal y sirve de regla. Así, el concepto de 'cuerpo' sirve de regla, en virtud de la unidad de lo diverso pensado a través de él, al conocimiento de los fenómenos externos. Y sólo puede constituir una regla para las intuiciones representando en los fenómenos dados la necesaria reproducción de su diversidad... Así, cuando percibimos algo exterior a nosotros, el concepto de 'cuerpo' requiere la representación de la extensión y, consiguientemente, la de impenetrabilidad, forma, etc.".

En este texto no se dice realmente que el que el concepto sea universal dependa de su carácter de 'regla', pero se vincula estrechamente ambas cosas. Que algo sea una regla no sólamente establece, como anteriormente hemos venido haciendo, una unidad de diversidad, sino además una unidad que se interpreta como una representación que debe poder reproducirse en los fenómenos dados, si éstos han de ser llevados bajo aquella regla conceptual. Así, si algo es representado como un 'cuerpo', en su representación debe poder reproducirse la diversidad y el orden que el concepto establece. Por ello, en tanto que comprendemos una representación como 'regla', de por sí estamos entendiendo que no es una representación de algo que se dé en una intuición, sino, esencialmente, de algo que establece un orden que podría hallarse en distintos casos. Que de hecho sea así o no, es algo no esencial al hecho de que la representación sea conceptual. Esto significa que, para llegar a tener un concepto, no se requiere previamente que hayamos intuído repetidas veces una nota común a diferentes objetos, como quería la teoría abstraccionista, sino que reparemos en un orden de diversidad y que lo elevemos a 'clave' que nos guíe en la reflexión sobre la diversidad. De tal manera que, únicamente a partir de su elevación a guía de reflexión, podemos estar en condiciones de apreciar qué es un mismo objeto o una nota común a diferentes objetos. El error determinante de las interpretaciones abstraccionistas es que suponen aquello que deben explicar, ya que únicamente si estamos en posesión de una regla conceptual podemos hablar de características comunes e incluso de objetos diferentes. En efecto, una regla, en cuanto que prescribe qué debe reproducirse necesariamente en la diversidad dada, proporciona la única condición posible por medio de la que podemos reconocer algo como siendo lo mismo que otra cosa. El hecho decisivo para todo ello es que el concepto es esencialmente la conciencia del orden que debemos buscar en la diversidad; es, pues, la conciencia de una aptitud para identificar o desechar diversidad dada y, por tanto, aplicable a un número indefinido de casos; de ahí que la forma 'concepto', en cuanto regla, lleve consigo la conciencia de "poder estar contenido en diferentes objetos -in verschiedenen Objekten enthalten sein kann-" (**Logik**, IX, p. 90) y, por tanto, que sea representado como general, es decir, como pudiendo valer para muchos objetos. Lo que venimos diciendo es mucho más claro en el siguiente texto:

> "La universalidad o el valor universal del concepto no reposa sobre el hecho de que el concepto sea parcial, sino sobre el hecho de que es un fundamento del conocimiento" (**Logik**, IX, p. 96).

Lo que es preciso, sin embargo, es mostrar que una regla es un principio de conocimiento. La **Reflexión** 5751 proporciona una base para ello, ya que dice que

> "la unidad de la condición bajo la cual algo es puesto en general, es la regla".

Naturalmente, nadie negará que un principio es, en general, aquello por lo que algo distinto se pone de una manera determinada (cf. EISLER, **Kant-Lexikon**, p. 228). Las reglas conceptuales, concluyendo, son universales porque son fundamento para discriminar ordenaciones de la diversidad que pueden ser potencialmente usadas en un número indefinido de casos.

Hemos mostrado así las dos características que atañen a la forma de representación conceptual, que consideramos previas para el estudio de la noción de 'discursividad'. Como se recordará, nuestra tesis era que la Lógica está especialmente vinculada a regular el tipo de conocimiento discursivo y que, únicamente a partir de la explicación de la reflexividad y universalidad de las reglas, aquella característica podía expresarse con precisión. Ahora debemos dirigirnos a exponerla propiamente. Para ello debemos reparar ante todo en que, como reza el título de este punto, las relaciones de discursividad entre los conceptos permiten un tipo de conocimiento, llamado 'intelectual' o del entendimiento, cuyos principios generales son los que estudia la Lógica. Dicho conocimiento tiene como único objeto a los propios conceptos y, por ello, se puede decir que los principios lógicos son las condiciones necesarias para el conocimiento discursivo de los propios conceptos y, en ninguna medida, de su uso en la referencia a la intuición.

Podemos aproximarnos a la noción de 'discursividad' haciendo ver que conocer un concepto exige poder conocer otros y que por tanto no hay posibilidad de tener conceptos aislados, sino que estos, por su propia naturaleza vienen incluidos en unas relaciones con otros que los limitan y que también deben ser conocidos antes de que un uso de ellos sea posible. Esta característica es en esencia la de que los conceptos están, por su propia naturaleza, sometidos a relaciones de discursividad. Ello puede mostrarse desde su carácter de reglas reflexivas, o de su rasgo de ser principios de ordenación de una diversidad dada. En efecto, de una manera originaria no hay posibilidad de comprender un concepto como regla de unificación de diversidad por medio de una contemplación desnuda de ésta, desprovistos de cualquier otro concepto. Primero porque la diversidad **no impone** seguir una senda, o un orden en la vinculación de sus notas, y por tanto para orientarnos en la senda querida por el concepto necesitamos despreciar una buena cantidad (en cierto sentido podía ser infinita) de divesidad. Pero en base a qué podríamos despreciar (abstraer de) esta

diversidad sino al hecho de que sabemos que eso no es el orden que debe vincularse con el concepto en cuestión? Y cómo puede ser establecio este hecho sin saber que la diversidad despreciada corresponde a otro concepto, y por tanto sin tener una buena cantidad (en cierto sentido infinita) de conceptos? Para poder **mostrar** una regla se requiere ser consciente de que ésta esta vinculada a un conjunto de reglas laterales con las cuales guarda determinadas características. Si estas relaciones no estuvieran trazadas previamente no sería posible discriminar, de entre una diversidad, un orden concreto. En efecto, si intentáramos mostrar dicho orden por medio de ostensiones se supone que ya se poseen las reglas que permiten discriminar, y dado que hemos visto que ello supone la posesión de un cuerpo de conceptos relacionados lateralmente, se supone lo que se quiere mostrar. Por ello, o bien estamos en condiciones de poder conocer el cuerpo conceptual con anterioridad a su uso en la discriminación (o en la relación referencial ostensiva) o bien una discriminación objetiva sería imposible. Pero ello es una expresión semejante a decir que si no se está capacitado para **pensar** con conceptos no hay posibilidad de usarlos con objetividad, esto es, de discriminar de acuerdo con ellos órdenes concretos de diversidad. Por eso podemos decir que el conocimiento discursivo es básico y condición **sine qua non** de todo conocimiento relacionado con la realidad y que los principios que lo rigen constituyen su criterio necesario y suficiente, si bien sólo necesario respecto del que ya tiene en cuenta la realidad a la que aplicamos los conceptos. Estos principios no son otros que los de Identidad y Contradicción dado que éstos son los de todo pensar y dado que el conocimiento discursivo, en cuanto que es obtenido por medio de relacionar determinado concepto con sus laterales, es básicamente eso, pensar. Así lo dice la **Reflexión 2841**: "Pensar es representar por conceptos, cognitio discursiva", o **Logik-POLITZ** "Entendimiento es la capacidad del conocimiento discursivo" (XXIV, p. 568). Pero debe quedar claro que por medio de ese pensar lo que hacemos es comprender los conceptos por medio de las relaciones con otros y con anterioridad o independencia de que sean usados en la discriminación efectiva de un orden concreto en una diversidad. Por eso también "el entendimiento es la capacidad de comprender las reglas... de comprender los conceptos bajo los cuales está contenida una diversidad de representaciones" (**Logik-DOHNA**, XXIV, p. 693). Lo que indica la noción de discursividad es que el aprendizaje de dichas relaciones es condición indispensable para poder utilizar los conceptos en el conocimiento de una realidad dada, y lo que establece la Lógica general respecto a esto es que los principios que rigen las relaciones puramente conceptuales son, en tanto que se mantiene vigente lo que acabamos de decir, condiciones necesarias de todo conocimiento, dado que "en el conocer hay que pensar" (**Logik**, IX, p. 34).

Podemos ver qué tipo de condición de conocimiento estudia la Lógica en general si reparamos en los obstáculos que pueden impedir que el conocimiento se produzca. Uno de ellos es el de no utilizar en un momento dado, en la circunstancia adecuada, una expresión que permita describir la realidad presente, debido al hecho

de que ésta no aparezca con la claridad de detalles idónea. Pero también puede ser un obstáculo el no utilizar una buena expresión porque estemos confundidos acerca de la expresión misma; en estos casos, la única salida es reflexionar pura y simplemente sobre la expresión en cuestión, ya que no podemos aclarar su sentido mostrando un caso dado en la realidad de lo que ella quiere decir, porque, precisamente, lo que está en duda es qué es lo que quiere decir. En estas circunstancias, la reflexión sobre el sentido de las expresiones (palabras o juicios) únicamente puede desarrollarse por medio de la vinculación o relación con otras expresiones. Lo decisivo en este caso es que en dichas relaciones debe haber objetividad y, por tanto, que debemos tener criterios rigurosos para distinguir entre vinculaciones obligatorias entre conceptos y vinculaciones que no son esenciales para la solución del problema que se nos plantea, es decir, para aclarar el sentido de los conceptos y reconocer con claridad qué tipo de ordenación de la realidad regula. Si dichas vinculaciones conceptuales no fueran objetivas, todo conocimiento sería imposible, pues no habría posibilidad de que dos consciencias hablaran de la **misma realidad** al emplear la misma palabra. Con ello tenemos que, de la misma manera que para el conocimiento de existencia se requería una figura objetiva de conciencia -intuición-, así para el conocimiento de las ordenaciones de la misma se requiere otra figura objetiva de conciencia, a saber, el concepto, el cual, como aquélla, requiere criterios objetivos. Podemos ahora exponer, de una manera más concreta, las condiciones para comprender o aclarar el sentido de un concepto.

§ 5. LAS CONDICIONES PARA COMPRENDER LAS REGLAS CONCEPTUALES.

Desde lo que ya hemos dicho anteriormente, podemos establecer que la peculiaridad más importante del conocimiento discursivo es que por medio de él nunca podemos referirnos a una intuición como procedimiento explicativo y que, por tanto, nunca alcanzamos a conocer un sujeto real. En la Lógica, pues, cualquier concepto 'sujeto' debe poder explicarse en tanto que puede hacer el papel de predicado respecto de otro concepto 'sujeto', y así sucesivamente. En la discursividad, por lo tanto, no interviene para nada la existencia real ni la intuición. Hay abundantes textos que exponen esta conclusión[22]. Frente a la posición absoluta de lo

22 Los siguientes son un ejemplo de ellos: "Ninguna representación refiere inmediatamente al objeto a excepción de la intuición y, por tanto, nunca un concepto puede referirse inmediatamente a un objeto" (B 93). Pero **más** claramente en **Prolegomena**, IV, p. 333: "La naturaleza específica de nuestro entendimiento consiste en pensarlo todo discursivamente, esto es, por conceptos, por consiguiente, por meros predicados, pues el sujeto absoluto debe faltar siempre". Cf. la **Reflexión** 3921: "El entendimiento no puede conocer los sujetos de

real en la intuición, la Lógica estudia precisamente la 'posición lógica'. Esta hace referencia a la comprensión de una regla conceptual dentro de una cadena de relaciones discursivas, en la que unos sujetos lógicos tienen su fundamento explicativo en otros. Ello supone, por tanto, que las relaciones de discursividad constituyen una cadena en la que todo concepto es al mismo tiempo fundamento explicativo de otros y viene fundamentado por los que le preceden; esto porque, "cuando doy un concepto, doy el fundamento para una regla" (**Logik**-WIENER, XXIV, p. 909), vale decir para otro concepto. Cuando somos plentamente conocedores del lugar lógico del concepto, es decir, de sus fundamentos y de sus consecuencias, dicho concepto es comprendido de una manera clara. Cuando ello se produce decimos que hay un conocimiento lógico perfecto. De ahí que Kant mantenga que

> "las relaciones que pertenecen a la Lógica no son las de fundamento y consecuencia de las cosas, sino sólo las de los conceptos. En Lógica conocemos cómo un conocimiento constituye el fundamento de otros" (**Logik**-PHILIPPI, XXIV, pp. 342-343).

> "Un conocimiento es perfecto según las leyes del entendimiento si está fundamentado. Esto es, un conocimiento es perfecto si el concepto a que apela como fundamento es precisamente su fundamento". (**Logik**-WIENER, XXIV, p. 806).

Obviamente, la relación fundamento-fundamentado respecto de los conceptos sólamente se puede hacer evidente en los juicios[23], y esto implica que conocer perfectamente un concepto es poder establecer ciertos juicios con él, obteniendo la perfección lógica del mismo por medio de ellos[24]. Lo que debemos estudiar es qué reglas condicionan los juicios por medio de los que damos perfección lógica a los conceptos, permitiéndonos decidir si, efectivamente, los juicios dados son los adecuados al caso; sólo desde estas reglas estamos en condiciones de discriminar qué vinculaciones conceptuales son necesarias para la comprensión de determinado concepto de entre la totalidad de vinculaciones posibles. Como puede suponerse, este tipo de vinculaciones necesarias debe poderse expresar por medio de la relación fundamento-fundamentado, estableciendo un juicio en el que, puesto el sujeto, se sigue necesariamente el predicado que lo explicita, el cual es propiamente el

---

los juicios, sino sólo los predicados".

23 "Un concepto tiene, en virtud de su propia validez, la función de un juicio, pues se relaciona potencialmente con otros conceptos. La relación efectiva de un concepto con otro es un medio de conocimiento en un juicio" (**Reflexión** 3057).

24 "Un juicio es el medio de obtener perfección lógica" (**Logik**-DOHNA, XXIV, p. 767).

fundamento para el conocimiento del sujeto[25]. En este tipo de juicios, conocido el predicado y siendo consciente del vínculo que le une al sujeto, necesariamente se fundamenta el conocimiento del concepto 'sujeto'. La forma lógica de este juicio, por tanto, es: "si (algo es tal y tal), entonces es tal (concepto 'sujeto')". Esta forma lógica condicional es traducible, por tanto, a la forma atributiva normal en la que el sujeto hace el papel de fundamentado y el predicado de fundamento del conocimiento del sujeto.

El problema surge cuando se exige saber hasta dónde debemos llegar en la explicitación de la cadena de fundamentos para poder obtener la claridad lógica del concepto, es decir, cómo podemos decidir que hemos fundamentado suficientemente el conocimiento de nuestro concepto. Este aspecto del asunto es problemático dado que, como vimos, las relaciones de discursividad no llevaban en sí mismas un último paso en la explicación de los conceptos, pues éste exigiría la posición de un sujeto absoluto, y esto es algo que sólo puede venir dado por la intuición, que es irreconciliable con la discursividad. No hay, según lo dicho, un último juicio que tenga el status de 'suficiente' para la comprensión de un concepto 'sujeto' y, por tanto, la obtención de dicho status será motivo de una decisión exterior a la misma cadena de fundamentos explicativos. Esta será suficiente "únicamente en la medida en que se acuerde no descender más" (**Logik**, IX, p. 97). Esta decisión sólo puede hacerse si se tiene en cuenta el uso a que va ir destinado el concepto que intentamos comprender y, así, "la suficiencia de los caracteres no puede determinarse más que relativamente a los fines que nos proponemos alcanzar por su conocimiento" (Logik, IX, p. 61)[26]. Ahora bien, ello impone que en la explicación conceptual no debe buscarse la perfección lógica absoluta ni, por tanto, la definición perfecta[27], sencillamente porque estas son cosas que no existen. Todo ello no quiere decir que no haya juicios que establezcan vinculaciones necesarias entre conceptos, sino únicamente que no podemos pretender remontarnos indefinidamente hasta las últimas vinculaciones necesarias, dado que no hay, discursivamente hablando, 'últimas', contentándonos, pues, con aquellas que son indispensables para el uso que destinamos a nuestro concepto.

---

25 Esto se sigue necesariamente del concepto de fundamento, dado que éste es "aquello por lo que algo es puesto o por lo que algo se sigue... de una manera necesaria" (**Logik**-SCHÖN, XXIV, p. 548).

26 La expresión alemana de esta tesis es la siguiente: "Nur komparativ für den Gebrauch gibt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Konvention diese Bedeutung erhalten haben, so fern man übereingekommen ist, hierbei nicht tiefer zu gehen". (Logik, IX, pp. 97-98).

27 "La definición es un concepto lógicamente perfecto y consiste en: cómo un concepto sirve para juzgar..., pero una definición absolutamente perfecta no puede perseguirse" (**Logik**-SCHÖN, XXIV, p. 570).

Lo que, por tanto, debe quedar claro es que, si comprender un concepto es tener su fundamento, entonces dicha comprensión debe poder explicitarse en juicios que establezcan vinculaciones necesarias con otros conceptos, las cuales, respecto del uso del concepto, deben poder establecer las notas o el sentido del mismo que permitan diferenciarlo de todos los demás conceptos laterales respecto de él. Si esto último no se consigue, será preciso seguir estableciendo vinculaciones necesarias que no posean los conceptos que aún no se han diferenciado del que intentamos comprender. Este proceso, considerado en su totalidad, es el que da claridad (Klarheit) a nuestro concepto, pues nos dice de él las notas que "bastan en todos los casos para distinguir el objeto de todos los demás" (**Logik**, IX, p. 61), teniendo que ser aquellas notas necesarias, esto es, del tipo de las que "siempre deben encontrarse en el objeto representado" (idem)[28]. Dado que en el proceso de obtener claridad no hacemos sino explicitar los fundamentos que sostienen nuestro conocimiento de un concepto, entre estos puede existir un cierto orden de jerarquía; cuando también se obtiene conciencia de esta ordenación, no solamente se posee un concepto claro, sino además evidente, es decir, no sólo tiene claridad -Klarheit- sino también evidencia -Deutlichkeit-[29]. Esta última no sólo incluye la ordenación jerárquica de

---

28 "El primer nivel de la Perfección lógica de nuestro conocimiento... es la claridad misma" (**Logik**, IX, p. 62). "La consciencia de las representaciones, la cual basta para la distinción de un concepto de otro es la claridad" (**Anthropologie...**, VII, §6, p. 138).

29 "Un segundo nivel o un grado de claridad más alto es la evidencia-Deutlichkeit-. Esta consiste en la claridad de las notas" (Logik, IX, p. 62). "La misión de la Lógica es hacer evidentes los conceptos claros" (Op. cit., p. 63). Cf. también este texto: "La consciencia de representaciones... que hace clara la composición de las mismas se llama evidencia. La última es la única consciencia que hace que un conjunto de representaciones devenga conocimiento... porque cualquier composición con consciencia supone la unidad de la misma y por consiguiente el pensamiento de la regla para la misma, del orden en esta diversidad... En cualquier representación compleja, y un conocimiento siempre lo es, la evidenia reside en el orden según el cual las representaciones parciales son conjuntadas, permitiendo una división lógica en notas superiores y subordinadas (perceptio primaria et secundaria) o bien una división real entre representaciones principales o adheridas; por medio de este orden, el conocimiento deviene evidente" (**Anthropologie...**, VII, §6, p. 138). La evidencia es la propiedad de los sistemas conceptuales: "En un sistema debe haber orden, ...que proporciona perfección lógica y evidencia... El orden no es la evidencia, sino una condición de la misma" (**Methaphysik SCHÖN**, XXVIII, p. 497).

las notas necesarias, sino también la discriminación entre notas accidentales y esenciales, configurando para cada concepto una especie de sistema ordenado de vinculaciones. La cuestión a la que ahora debemos enfrentarnos es a la de establecer los principios por medio de los que se puede diferenciar entre notas necesarias a un concepto y esenciales a él, y notas accidentales o inesenciales.

En cualquier caso, para obtener claridad respecto de un concepto, se requiere que las notas que vinculamos con él no sólo sean necesarias, esto es, que se den en toda ocurrencia del concepto, sino además que constituyan un conjunto que permitan diferenciar y distinguir este concepto concreto en relación con todo otro. Para obtener este conjunto de notas que proporciona claridad lógica a un concepto, y que por tanto permite su comprensión, se requiere comprender que la vinculación entre este conjunto de notas y el concepto en cuestión es de necesidad. Mi tesis es que para ello se precisa de un test, a saber, el de la bicondicionalidad entre el concepto y el conjunto de notas considerado como predicado. Cuando las relaciones entre un sujeto y un predicado lógicos son bicondiconales, la cópula condicional que une ambos términos puede ser traducida en una cópula atributiva en la que el 'es' viene cualificado por la necesidad. Esto proporcina un criterio riguroso para distinguir entre juicio analítico y sintético desde una perspectiva estrictamente lógica, esto es, sin necesidad de referir a lo dado en la intuición o en la experiencia, a saber el de que es analítico todo predicado que puede estar incluido en el conjunto de notas que mantiene una relación bicondicional con un concepto dado, siendo sintético, aquel predicado que no cumple esta característica. La noción de juicio sintético que establece la lógica puede definirse como aquél cuya cópula no contiene necesidad sino que permite la disyunción de caracteres distintos e incluso contrarios. Todo esto tendremos ocasión de confirmarlo en lo que sigue, siendo la intención de este párrafo la de preparar para los temas y problemas que ahora vamos a desarrollar.

Lo primero a explicar es la noción de 'bicondicionalidad'. Para ello debemos recordar que todo concepto mantenía relaciones de fundamento-fundamentado (relaciones discursivas) con un conjunto indefinido de conceptos, relación que podía expresarse por medio de la cópula condicional 'si... entonces'. Pues bien, para obtener claridad respecto de un concepto, no sólo tenemos que poder establecer este género de relaciones (puesto que la claridad requiere notas conceptuales **necesarias**) sino que además este género de relación tiene que ser tal que permita distinguir todo concepto de otro lateral suyo. Para que esto se cumpla, el conjunto de notas que siguen al concepto en cuestión tiene que ser tal que no corresponda más que a ese concepto. Esto se expresa diciendo que los papeles de fundamento-fundamentado son intercambiables entre el concepto-sujeto y el conjunto de notas que juega de predicado. En efecto, si se pone el sujeto, se sigue con necesidad el conjunto de notas, de la misma manera que si se pone el conjunto de notas se obtiene necesariamente el sujeto; sólo así se puede hablar de claridad lógica porque sólo así se puede distinguir un concepto de todo otro. Con un ejemplo se puede considerar mejor este tipo de relaciones. Si tenemos el caso, habitual en Kant, de que el 'oro es

el metal amarillo', la cópula 'es', que obviamente para Kant lleva consigo necesidad, puede traducirse a una cópula condicional, en la cual podríamos expresar que 'Si algo es oro, debe tener las notas de ser metal y de ser amarillo'. Pero el sentido del juicio inicial también puede expresarse así 'Si algo es metal y amarillo, entonces debe ser oro'. Entonces sería un caso de bicondicionalidad, lo que permitiría explicar la necesidad que llevaba consigo la cópula atributiva 'es'. Estas expresiones deberían, sin embargo, ser matizadas de tal manera que dejaran plenamente claro su sentido, en tanto que no configuran hipótesis acerca de como van a ser determinados hechos, sino que únicamente constituyen medios para hacer comprender el sentido de determinado concepto. Estos matices, podrían decir lo siguiente: alguien estará en condiciones de comprender la regla conceptual 'oro' si conoce las reglas conceptuales 'metal' y 'amarillo' y si además sabe que la conjunción de estas dos últimas es el fundamento de conocimiento de aquella y sólo de aquella. Una persona que posea esta comprensión de la regla 'oro' justificará la verdad de la misma diciendo sencillamente que 'el oro es el metal amarillo' indicando con ello que el predicado entero únicamente pertenece a ese concepto. Y a la inversa, una persona que empiece explicando la regla conceptual 'oro' por medio de la afirmación 'es el metal amarillo' únicamente estará en condiciones de justificar su exigencia si sabe que el predicado sólo puede atribuirse a ese sujeto y que ese sujeto sólo puede explicarse por ese predicado, esto es, si sabe las relaciones de bicondicionalidad a que están sometidos sujeto y predicado. Saber reconocer esta relación bicondicional es dar una explicación suficiente de ese concepto.

Lo importante del caso es que no es posible llevar adelante esta comprensión de dicha relación si no reparamos en que es justo una relación constituyente del sujeto. El predicado (el conjunto de notas que proporciona claridad) constituye el concepto-sujeto, pues de otra manera sería posible, a pesar de vincularse a él de una manera necesaria, que el predicado perteneciera también a otros conceptos con lo que la claridad, en cuanto posibilidad de distinguir un concepto de todos sus laterales, no se habría alcanzado. Las relaciones bicondicionales contribuyen a la claridad de un concepto, por tanto, porque establecen las notas constitutivas del concepto que bastan para identificarlo respecto de sus laterales. Justo por eso son traducibles por medio de la cópula atributiva 'es necesariamente': por que si le fueran suprimidas algunas de las notas que le constituyen perdería su identidad como concepto diferente de otros, su propia realidad conceptual, o mejor, su status de concepto. Aquella cópula 'es' no puede entenderse como un 'es posible' sino como un 'es necesario' porque en este caso el predicado constituye la propia realidad conceptual, la propia identidad del concepto-sujeto. En el fondo, por tanto, la relación de bicondicionalidad, por medio de la cual se obtiene claridad para un concepto, traduce una relación de identidad entre dos términos que en apariencia, para alguien que no comprneda alguna de las reglas sujeto-predicado, se consideraban como distintas.

Lo que con ello se quiere decir es que comprender un concepto es poder dar

sus fundamentos, sabiendo que estos son constituyentes de su identidad como tal concepto y que, por lo tanto, permiten distinguirlo de cualquier otro. Desde aquí podemos introducirnos en la problemática de la distinción de los juicios analíticos y sintéticos, y establecer que un juicio es analítico en virtud de que su predicado lo sea respecto del concepto sujeto, significando esto que, si dicho predicado fuera retirado del conjunto de los predicados posibles del concepto, éste perdería su identidad conceptual y sería imposible distinguirlo de sus conceptos laterales. Predicado sintético, por su parte, sería aquél que su negación con respecto al concepto 'sujeto' seguiría haciendo posible su distinción respecto de otro concepto cualquiera. En estos tipos de predicados rigen unas relaciones que en ningún momento pueden expresarse por medio de una cópula condicional, ya que, al no ser exclusivos del concepto sujeto, su ocurrencia no impondría la de éste. Por tanto, su forma lógica vendría dada por una cópula disyuntiva, la cual diría: 'si X es un predicado sintético, entonces X puede atribuirse no sólo al concepto sujeto A, sino también al concepto sujeto B, C, o D, etc., de tal manera que en ninguno de ellos sería una nota constitutiva de la identidad de los mismos'; en este caso, por tanto, a cada uno de estos conceptos podría pertenecer X o no-X, conservando, sea cual sea el caso, la posibilidad de diferenciación de dichos conceptos respecto de los demás.

El valor de estas relaciones discursivas distintas entre notas conceptuales está esencialmente vinculado a contextos donde existe una incomprensión exclusivamente conceptual, la cual interfiere la obtención de una expresión adecuada respecto de una realidad dada en concreto, y lo que están regulando es la dirección que deben tomar nuestras explicaciones conceptuales tendentes a obviar la situación conflictiva anterior y a establecer criterios que permitan decidir qué es una buena explicación o cuándo se ha alcanzado la explicación del concepto. Dichos criterios se basan en el sometimiento de determinados juicios al test de las relaciones bicondiconales, y suponen la idea previa de que siempre existe la posibilidad de dar una nota característica a un sujeto que permita distinguirlo de todo otro (dentro del círculo de los conceptos que podrían ser relevantes en el caso conflictivo, esto es, dentro del círculo de los conceptos laterales del mismo). Este supuesto puede expresarse de otra manera, a saber: que no existen dos reglas conceptuales que puedan considerarse como indistinguibles, dado que en este caso sólo serían una. Si esto es así, siempre existirá una nota que permita esta distinción. Lo que venimos diciendo es, pues, que esta nota distintiva constituye la identidad de dicha regla conceptual, ya que permite su individualización.

Lo decisivo ahora es hacer ver cómo lo establecido hasta aquí permite una interpretación de los juicios analíticos que, despreciando ciertas explicaciones metafóricas, establece una noción rigurosa de los mismos; pero éste es el asunto que trata el siguiente punto. La conclusión de éste que finaliza podría ser que las condiciones para comprender las reglas conceptuales son, esencialemente, las de encontrar para un concepto dado un conjunto de notas conceptuales que pueda pasar con éxito el test de la bi-condicionalidad o, lo que es lo mismo, encontrar un

conjunto de fundamentos para un concepto que cumpla la propiedad de no poder ser, como conjunto, el fundamento de ningún otro concepto. Lo que debemos ver ahora es que estas condiciones se reducen a descubrir, para un concepto dado, sus predicados analíticos, es decir, aquellos constitutivos de su identidad conceptual.

§ 6. LA PROBLEMATICA DE LOS JUICIOS ANALITICOS

El problema de los Juicios Analíticos choca con una dificultad que en cierto sentido parece insalvable, la de los diferentes criterios que Kant establece para su reconocimiento. Casi todos los comentaristas coinciden en reconocer que, a veces, Kant ofrece soluciones meramente metafóricas, dado que introduce en la explicación de los mismos expresiones relativas a lo que pertenece ya a los conceptos, lo que forma parte de su contenido, etc. (B 11, B 10, por ejemplo). El problema se agudiza porque, si despreciamos estas expresiones, únicamente podemos utilizar como criterio de reconocimiento de dichos juicios ciertas explicaciones psicológicas, según las cuales un juicio analítico expone algo acerca del sujeto que no puede pensarse de otra manera, o que constituye la explicación del mismo. Este criterio, llamado cuasi-psicológico por HINTIKKA (**Un Análisis de la Analiticidad**, p. 149)[30], tampoco ha dejado contentos a los críticos, que han exigido algo más riguroso, a saber: una contrapartida lógica de esta explicación metafórica o psicológica[31]. Ello era así porque, como argumenta WAISMANN (**Analytic-Synthetic**, pp. 26-37), los criterios psicológicos no permiten establecer una distinción rígida de cuáles sean los predicados analíticos respecto de un sujeto, dado que lo que puede ser explicativo para una persona puede no serlo para otra, y porque la noción de no poder ser pensado de otra manera no ofrece, en todo caso, un criterio objetivo y verificable para establecer la distinción. Este criterio más riguroso se ha intentado

---

30 GOTTERBARN, en su trabajo **"Kant, Hume and the Analitycity"**, también ha calificado este criterio de psicológico, haciendo ver que es semejante a la noción de 'relación filosófica' que Hume establece en el **Traitise**, p. 69, las cuales no pueden concebirse de otra manera sin cambiar la identidad de las ideas relacionadas. L.W. BECK, por su parte, llama a este criterio 'fenomenológico' (cf. **Can Kant's synthetic judgments be made analytic?**, p. 79), señalando que esto es una influencia de la Lógica de Port-Royal.

31 Sin embargo, algunos aceptan como buena esta explicación (cf. HAMLIN, **Analytic thruts**, p. 361). No obstante, la mayoría reconoce la necesidad de proponer un criterio lógico para ellos. Cf. HINTIKKA, op. cit., p. 149; MONTERO, **Elementos semánticos...**, p. 500; GOTTERBARN, **Kant, Hume and...**, p. ...; HOCHE, **Nicht-Empiriches**, p. 18).

encontrar en aquellos textos en los que Kant hace depender los juicios analíticos del Principio de la contradicción (B 190-192) o del Principio de identidad (B 11). En realidad, ambos principios pueden considerarse como implicándose recíprocamente, dado que uno constituye el fundamento del otro. Para vincular esta problemática con la desarrollada en el punto anterior, sin embargo, vamos a considerar que el criterio lógico de los juicios analíticos viene expresado en términos del principio de identidad, tal y como sucede en B 11, donde se nos dice que juicios analíticos son aquellos "en los que el vínculo del sujeto con el predicado se piensa a través del Principio de identidad". No debe pensarse que este criterio lógico permite una comprensión clara de la noción de juicio analítico y, de hecho, ha sido sometido a críticas importantes por filósofos y comentaristas. Sobre estas críticas pesa decisivamente la interpretación dada por FREGE (cf. **Grundlagen der Arythmetyk**, § 3), según la cual el juego del Principio de identidad, como verdad lógica, en el contexto de los juicios analíticos consiste en establecer que éstos deben poder ser reducidos a la verdad de aquél a partir de la definición dada a su términos. SCHLICK, y con él el Positivismo Lógico, estableció, desarrollando esta idea, que "los juicios analíticos se sostienen sobre la ley de contradicción, pues se derivan de las definiciones por medio de esta ley"[32]. WAISMANN volvió a defenderla más desarrollada en su artículo anteriormente citado. Pero, de hecho, esta concepción entró en desgracia a través de dos ataques distintos: el primero de ellos vino de manos de la propia folosofía analítica, que encontró serias dificultades para cumplir una de las exigencias básicas que dicha posición llevaba consigo, a saber, la de poseer previamente una definición o unas relaciones de sinonimia entre los conceptos implicados en el juicio analítico. QUINE mostró que no había posibilidad de establecer una sinonimia rígida entre términos y que, por tanto, era imposible mostrar un sentido en el que las proposiciones analíticas fueran reducibles a una ley lógica[33]. El segundo ataque estaba vinculado, en el fondo, con el primero, pero tenía la virtud de expresarse en términos estrictamente kantianos; su autor fue L.W. BECK, quien hizo ver que difícilmente un juicio analítico podía mostrar su verdad a partir de definiciones, pues precisamente los juicios analíticos son el único medio para establecer definiciones. Su conclusión era que, "mientras que un juicio lógicamente implicado por una definición es analítico, los juicios analíticos no son necesariamente ni usualmente conocidos o justificados por deducción desde las definiciones... La definición es un estadio ulterior en el progreso del conocimiento, siendo precedida por el análisis de los conceptos dados, expresado en juicios analíticos. Justo porque la definición es un elemento secundario... en la teoría kantiana de los criterios del juicio analítico, la teoría de que las proposiciones sintéticas pueden ser hechas analíticas por un cambio en la definición es extraña a la

---

32 Este texto corresponde a su obra **Allgemeine Erkenntnislehre**, p. 97, citado por WAISMANN, op. cit., p. 28.

33 Como es sabido, esta es la tesis de su artículo **Dogmas del Empirismo**.

distinción tal y como fue establecida por Kant". (**Kants Theory of...**, p. 73). Los más recientes ensayos de HINTIKKA por hallar un sentido lógico a la Analiticidad, no han podido impedir que la tendencia a fundamentar la distinción en criterios puramente lógicos haya desaparecido prácticamente de la literatura. Este autor intenta establecer como criterio de 'Analiticidad' el que una proposición determinada no nos dé nueva información acerca de individuos, es decir, que no incluya ninguna referencia a la intuición (cf. **Un análisis de la Analiticidad**, p. 172). Estamos en condiciones de comprender que esta definición es excesivamente amplia, dado que define exclusivamente relaciones de discursividad entre los conceptos y, naturalmente, en la discursividad también hay un criterio de juicio sintético sin recurrir a la intuición.

Este callejón sin salida en la interpretación del criterio lógico de los juicios analíticos se ha producido por una incomprensión de base de la función que dicho Principio de identidad juega en la fundamentación de los mismos. Desde la perspectiva que ofrece nuestro apartado anterior, podemos intentar una comprensión distinta. Como se recordará, allí decíamos que un predicado analítico es aquél que establece un fundamento para el conocimiento del sujeto, de tal manera que, si fuera negado respecto de éste, podría confundirse con sus conceptos laterales; decíamos entonces que aquella nota conceptual analítica era elevada a rasgo constitutivo del concepto, el cual era comprendido como siendo una misma cosa con él. Esto quiere decir que comprender un juicio analítico, que siempre es un medio de comprender un concepto, lleva consigo reparar en que en él, dado que el predicado constituye la identidad del sujeto, no hay dos representaciones -sujeto y predicado-, sino una y la misma. De ahí que Kant diga, en la **Logik**, IX, pp. 110-111, que "se llaman analíticos los juicios categóricos cuya certidumbre reposa sobre la identidad de los conceptos (del predicado respecto de la noción del sujeto)".

El papel del Principio de identidad no es, desde esta explicación, el de constituir un criterio para el reconocimiento de juicios analíticos, ya que para ello no hay otro más que el de someter el predicado en cuestión al test que discrimina relaciones de bi-condicionalidad entre un conjunto de predicados y el sujeto (si un predicado forma parte de tal conjunto, es analítico), o a la prueba más fácil por medio de la que se intenta establecer cuándo un predicado es condición de diferenciación del concepto sujeto respecto de sus conceptos laterales, independientemente de toda relación con una intuición y como base previa para identificar la misma. Por medio de estos tests lo que se establece es que un predicado es constitutivo de la identidad de un concepto 'sujeto'[34]. El juego del Principio de iden-

---

[34] Como ha expresado GUPTA, se podrían deshacer las metáforas que aluden a una relación de contenido "al decir que en las proposiciones analíticas el términos predicado forma o constituye una parte o el conjunto del término sujeto... Una parte o el conjunto de su signifi-

tidad respecto de esta conclusión es el de fundamentar de una manera inapelable el carácter de verdad que tiene el juicio por medio del cual expresamos la anterior relación constitutiva. El verdadero sentido de esta fundamentación consiste en hacer ver que nuestra actitud respecto de los juicios analíticos debe ser la misma que la que tenemos ante la afirmación de la proposición 'A es A', y que si aceptamos que ésta es una verdad indudable, aquélla -la que expresan los juicios analíticos-, por ser un caso en el que se afirma una identidad, es del mismo rango, pues no es sino una ocurrencia del principio general. Comprender la verdad de un juicio analítico no es, por tanto, algo distinto de comprender la verdad del Principio de identidad, porque conocer un juicio analítico es reparar en que el predicado no es una representación distinta del sujeto, sino que es, precisamente, la que lo constituye. Comprenderlos significa, pues, hacer de ellos un caso de la proposición general 'A es A'. En efecto, si alguien, al oir el juicio analítico 'el oro es el metal amarillo', preguntara acerca de los fundamentos de su verdad, las posibilidades de respuesta serían muy reducidas, pues se limitarían a insistir en la identidad entre 'ser oro' y 'ser metal amarillo'. Si esto no es una fundamentación suficiente de su verdad, la única posibilidad ulterior sería decir que, en el fondo, es la misma verdad que la expresada por medio del Principio 'A es A', y que si se acepta ésta, debe aceptarse aquélla. El juego de los principios lógicos aquí es expresar de una manera inapelable y general no sólo la verdad, sino también el carácter de la misma respecto de los juicios analíticos.

El problema de los juicios analíticos, en cuanto que expresan notas conceptuales necesarias para identificar y diferenciar un concepto 'sujeto', es decir, en cuanto que constituyen básicamente la individualidad de tal concepto, desemboca en la filosofía kantiana en otra problemática poco estudiada pero de una gran importancia: la de la esencia lógica o la del objeto lógico. El siguiente texto pone de manifiesto esta vinculación doctrinal:

> "La esencia lógica se pone por análisis, y es el primer fundamento de todos los predicados que residen en el concepto" (**Methaphysik**-POLITZ, p. 553, XXVIII).

Desarrollar la problemática de los juicios analíticos por medio de la noción de esencia lógica, puede llevar consigo la aclaración de la función de los juicios analíticos dentro de la filosofía de Kant, pero antes de concluir este punto, debemos enfrentarnos a algunos detalles que han sido objeto de discusión respecto de la temática estricta de los juicios analíticos, como, por ejemplo, el carácter de necesidad de su verdad y el de si su diferencia con respecto a los sintéticos es gradual o radical.

---

cado". (**Kants Definition of...**, p. 129). Esto llevaría como contrapartida la definición lógica de un predicado sintético, como aquel no constitutivo del sujeto.

En relación al primer problema, la versión tradicional de lo analítico, que quería vincular dicha noción en toda su extensión con el conocimiento apriori, establecía que, al ser los juicios analíticos verdades lógicas, eran tan necesarios como éstas. El objetivo de esta identificación era impedir, una vez realizada la identificación ulterior entre sintético y empírico, la existencia de proposiciones híbridas que fueran analíticas aposteriori, sintéticas apriori, etc. Como es fácil de comprender, esta posición originaria del Positivismo entró en crisis cuando se negó que los juicios analíticos fueran reducibles a verdades lógicas, o que existieran este tipo de verdades, tal y como las entendía el Positivismo, es decir, como válidas en cualquier mundo posible. En cierto sentido, se argumentaba que ninguna verdad podía entenderse como independiente de la experiencia y, por lo tanto, los defensores de la distinción que estudiamos tuvieron que rebajar las pretensiones de necesidad de los juicios analíticos, cambiándola por su comprensión en términos de utilidad o conveniencia pragmática. Esto vino realmente impuesto por QUINE. Como dice PAP, "Quine ha defendido públicamente un gradualismo pragmático, según el cual hay grados de necesidad o aprioridad de las proposiciones que se miden por el grado de renuncia a abandonarlas frente a la evidencia aparentemente contraria, y ha sugerido que las verdades lógicas son aquellas con el grado más alto de aprioridad pragmática" (**Semántica y verdad necesaria**, p. 145).

Realmente, esta explicación pragmática de lo analítico, que lo hace en cierta medida dependiente de la experiencia, encontró en la Filosofía americana un importante apoyo, ya que en cierta medida era la explicación dada por I.C. LEWIS, para quien las equivalencias analíticas están implícitas a menudo en la conducta antes de que sean explicitadas por medio de proposiciones. Las diferencias entre ellas son principalmente de actitud (cf. **The Analytic and The Shynthetic and I.C. Lewis**, de S.B. ROSENTHAL). Esta distinción funcionalista, frecuente en la literatura americana[35], ha llevado la problemática de lo analítico a zonas y problemas bastante alejados de los intereses kantianos y, en cierto sentido, podemos decir que ha conducido a los filósofos que han reflexionado sobre este tema a un cierto acuerdo, que hace irrelevante el hecho de que se confiesen partidarios o contrarios de la distinción. Estos mínimos acuerdos son esencialmente los siguientes:

1.- No se puede hablar de necesidad respecto de las proposiciones analíticas más que como necesidad relativa al contexto (cf SWINBURNE, **Analiticity, necessity and the apriori...**, p. 231).

2.- Dicha necesidad contextual establece una verdad relativa al significado de las palabras o de los conceptos; en este sentido, una proposición analítica, como dice PROUS. "no es más que una frase de diccionario,

---

[35] Cf. CHILD, **Toward a Functional Definition of the a priori**, en Journal of Phylosophy, 1944.

no es más que un código fijado para saber de qué se me habla, sin preocuparme inmediatamente de su verificación experimental" (**Analisis et Definition**, p. 33). QUINTON también ha mantenido, como ya lo hizo AYER, que lo apriori establece verdades acerca del significado de los conceptos (cf. **The Apriori and the Analityc**, pp. 93ss). Constituye, por tanto, una verdad acerca de los hechos del lenguaje[36]. Una variante de esta teoría consiste en mantener que "la función de un juicio analítico es explicar su concepto sujeto, presentando ciertas reglas lingüísticas... Son, por tanto, asuntos de la Gramática" (N. GARVER, **Analitycity and Grammar...**, p. 273).

3.- Por tanto, en la medida en que las palabras hablan acerca del mundo[37], las proposiciones analíticas, en cuanto que poseen algún grado de necesidad, proponen que ciertos rasgos del mismo son más estables que otros; esto, desde luego, supone que las verdades analíticas también se basan en hechos, permitiendo concluir que "la única manera propia de expresar la diferencia entre analítico y sintético podría ser en términos de variabilidad de la vulnerabilidad de las proposiciones. Analíticas son aquellas altamente invulnerables a los hechos, y las sintéticas las altamente vulnerables" (BIRD, **Analityc and Sintetyc**, pp. 230-31).

4.- En cierto sentido, las modernas posiciones acerca del tema podían estar de acuerdo en que dichas verdades podrían cambiarse por medio de revisiones conceptuales que, naturalmente,son distintas de las factuales. Esta mayor estabilidad de los esquemas conceptuales viene dada, como dice BIRD, por una mayor confianza en ciertos hechos de la vida (cf. op. cit., p. 237). Lo que intenta mantener esta tesis es que los enunciados analíticos no son verdaderos aisladamente, sino que lo son únicamente en el contexto de sistemas conceptuales (cf. STRAWSON-GRICE, **In defense of a dogma**, pp. 62-70).

5.- Esta explicación, en cierta medida, finaliza en un sociologismo, en tanto que los hechos del lenguaje, la valoración de ciertos hechos como más estables, etc., etc., sólo son posibles en donde hay unas costumbres, unas prácticas cognoscitivas, que hacen imposible una explicación formal de la analiticidad. (Cf. STRAWSON-GRICE. op. cit., p. 69). Este sociologismo ha sido llevado a su extremo por FLONTA: "La distinción está determinada sociológicamente y psicológicamente, en tanto que tiene como sistema de referencia una comunidad de hablantes, que

36 Cf. BIRD, Analityc and Sintetyc, pp. 229-30.

37 Como dice GARVER, op. cit., p. 273, los juicios analíticos son "igualmente acerca de las palabras y acerca de las cosas".

refleja un grado distinto de creencia en relación con otro miembro de la comunidad. En esto consiste la alternativa de la Analítica del lenguaje a la doctrina de lo analítico y lo sintético" (**Über Analatisch bei Kant**, p. 214).

Las diferencias entre los comentaristas se reducen, entonces, a valorar como necesaria la distinción, o, por el contrario, a considerarla como superficial o poco útil. Los que mantienen la primera posición podrían explicar su razonamiento de la siguiente manera: en un sistema conceptual, por medio del que se pretende referir a objetos con la finalidad de comprender sus peculiaridades, se deben poseer un mínimo de reglas para identificar de qué realidad se trata; reglas que deben considerarse como no necesitando de confirmación. Esta es la argumentación de BENNETT, quien mantiene que "es preciso establecer un enunciado más débil (acerca de la distinción entre analítico y sintético), a saber: que, en una situación cualquiera de confirmación, alguna oración es tradicionalmente analítica, esto es, que no está en juego la revisión de la misma" (**Analityc-Sintetyc**, p. 175). Por tanto, no es que sea necesaria la distinción filosófica, sino que lo necesario es usar oraciones como analíticas si se han de construir argumentaciones o enunciados verificacionistas en absoluto (cf. BENNETT, op. cit., p. 178). Este conjunto de oraciones analíticas podría ser considerado como el que constituye básicamente determinado lenguaje, manifestando su estructura. (cf. R.M. MARTIN, **On Analityc**, pp. 181-185).

Ni siquiera un eminente crítico, como lo es L.W. BECK, ha dejado de argüir contra Kant que éste, al aceptar como imposible que un juicio sintético fuera hecho analítico, estaba aceptando -como hacían los racionalistas- "la falacia del diccionario perfecto" (cf. **Cant Kant-s sinthetyc judgments be made analythic?**, p. 85). Y realmente ha encontrado que la crítica realizada por los positivistas contra su elevación de hechos contingentes a verdades necesarias, es acertada y correcta.

Sin embargo, yo no puedo decir lo mismo, y creo que las críticas realizadas contra la distinción y algunos de los puntos que hemos propuesto como pudiendo ser aceptados por los modernos autores, albergan distintos sentidos basados en incomprensiones de lo que es la lógica del problema. Una de las cuestiones fundamentales consiste en profundizar en los diferentes sentidos que pueda tener el término 'necesario' cuando hace referencia a las relaciones conceptuales analíticas. Las objeciones que se originaban contra dicho **status** se basaban en la confusión entre dos tipos de discurso, que Kant distingue rigurosamente, a saber: el discurso metafísico y el discurso lógico o del pensamiento. El primero hace referencia al origen de los conceptos, y respecto de él hay que decir que éstos se constituyen a partir del trato continuado del hombre con la realidad por medio de síntesis, comparaciones, etc., etc. Podemos llamar a esto 'experiencia', pero debemos tener en cuenta que el uso que hacemos de esta palabra es general, señalando un aspecto obvio que no es filosóficamente rico en consecuencias. Desde esta perspectiva, podemos decir que,

efectivamente, todos los sistemas conceptuales dependen de la experiencia y son contingentes, teniendo en su base ciertos hechos que podrían cambiar, arrastrando con ellos transformaciones en todo el sistema conceptual. El segundo -el discurso lógico- no tiene en cuenta estas evidencias, pues considera los conceptos como dados, como constituídos en un cuerpo organizado, no haciendo previsiones acerca de que dicho cuerpo vaya a ser, o no, utilizado en el futuro, o de si debe tomar en consideración aspectos más ricos de la realidad, que determinarían otros conceptos; por lo tanto, no está haciendo valoraciones acerca de la frecuencia, o no, de los hechos que podrían regular las proposiciones analíticas en caso de ser aplicadas. El carácter fundamental de las explicaciones discursivas es no tener en cuenta, siempre que se dan, ni la intuición, ni lo existente, ni -y esto es fundamental- la característica temporal de nuestra experiencia, sino únicamente las relaciones reales entre los conceptos considerados como reglas. Esta consideración es decisiva porque, con respecto a la realidad dada en la intuición, las reglas de un entendimiento discursivo no pueden calificarse -como vimos- como metafísicamente necesarias, pudiendo sólo decir de ellas en relación con el mundo existente si son usadas o no. El hecho de que sí que lo sean, o no, no les priva en ningún momento de su carácter de 'regla', pero indudablemente, en cuanto que tienen como función regular las relaciones entre una diversidad, las reglas deben adecuarse a ésta y, por lo tanto, pueden cambiar, desapareciendo unas y emergiendo otras nuevas. Pero este hecho es contingente para su estudio lógico, así como para establecer los ragos constitutivos de la misma. Uno de estos rasgos es el de su carácter de apriori en un doble sentido: primero, en el de ser previa a la experiencia (en un significado más preciso y rico que el anterior); segundo, en el de venir constituída por una serie de notas que le son necesarias, esto es, que son explicitadas por medio de juicios analíticos. El primero de estos sentidos es más general que el segundo, pues afirma que una experiencia, como conjunto ordenado de conocimientos acerca de las peculiaridades de la realidad, supone una ordenación de rasgos que nos permiten identificar de qué objetos se está hablando en todo momento dado, para así poder establecer de una manera objetiva cuáles son las peculiaridades que establecemos de los mismos. Si no hubiera acuerdo en los rasgos que permiten la denominación o discriminación de algo como tal cosa, no sería posible ordenar de manera objetiva las propiedades que se nos dan en la intuición. En tanto que la experiencia establece propiedades de los objetos, debemos poder acordar cuándo se habla de un objeto como siendo el mismo que otro, y ello impone que los criterios para decidir esto sean previos a las propiedades que posteriormente podremos hallar. Brevemente: la determinación de las propiedades que descubrimos en los objetos y su ordenación, exige previamente condiciones rigurosas para discriminar de qué tipo de objeto se trata; de otra manera toda práctica inductiva sería un círculo vicioso. En este primer sentido, por tanto, decimos que un conjunto de reglas discriminativas es necesario para nuestro lenguaje en términos de hechos. Y en este sentido, podemos decir que son previos a la experiencia, en cuanto ordenación de hechos: da un elemento constitutivo de la misma. 'Necesidad' aquí indica que las reglas no son hechos, sino que permiten

identificarlos como tales.

El segundo sentido de 'necesidad' es más concreto, estando vinculado con la problemática de los juicios analíticos. Lo que quiere decir es que determinado predicado es el fundamento para la comprensión de determiando concepto 'sujeto'. Es importante señalar que aquí la necesidad no sólo no hace referencia a nada relacionado con lo existente o con la intuición (pues sólo expone el contenido representacional de una regla), sino que habla de la necesidada de una nota conceptual respecto de un concepto sujeto, si su comprensión ha de ser posible. El hecho de la necesidad viene impuesto porque, de otra manera, el concepto 'sujeto' perdería su propia realidad como regla, diluyéndose la posibilidad de diferenciarlo de otros conceptos laterales. La necesidad, por tanto, de la proposición analítica es la que se expresa en el principio de identidad de una manera positiva, y en el de contradicción de una manera negativa, a saber: la de que algo tenga aquello que le constituye en su identidad. La necesidad que establecen los juicios analíticos no es más que relativa al sujeto, diciendo que, si se suprime el predicado, la realidad conceptual de aquél desaparece igualmente, deja de existir, y las denominaciones que realizáramos al emplearlo sin aquella nota entrarían en conflicto con otras llevadas a cabo por medio de conceptos laterales, siendo imposible la diferenciación de los mismos. Por tanto, la necesidad relativa de un concepto predicado a un concepto sujeto es consecuencia de que, si negamos el predicado, el concepto sujeto desaparece como sujeto autónomo del sistema. Esta necesidad relativa tiene una función pragmática indudable, la de dar claridad y evidencia a nuestros conceptos, los cuales, a su vez, como cualquier otra regla, se justifican por su uso; sin embargo, no debemos confundir su análisis desde el punto de vista de la praxis con su análisis desde el punto de vista de sus relaciones discursivas, ni negar la necesidad interna de éstas desde el carácter contingente implícito en toda utilización de los mismos.

Se podría decir que esta vinculación conceptual está estableciendo un hecho interno respecto de nuestro sistema conceptual y que, por tanto, al calificarla como necesaria, se está haciendo de algo contingente algo necesario. Ante esta posible objeción, habría que decir que se está haciendo un uso ambiguo de la palabra 'hecho'. Desde el punto de vista de su origen, cualquier vinculación conceptual es un hecho contingente, pero, en cuanto 'hecho conceptual', lo que establece puede ser perfectamente una vinculación necesaria (en el sentido condicional establecido) de notas conceptuales. El carácter de 'hecho', referido a las vinculaciones conceptuales, establece una consideración meta-lógica de los mismos, que en ningún caso altera la modalidad interna de sus relaciones lógicas. Ahora bien, si algo ha de ser el caso de una regla, ha de poseer, de hecho, las vinculaciones y la ordenación de notas que aquélla incluye; pero ahora hablamos ya de la realidad, y en ningún caso podemos decir que la ordenación de diversidad real conforme a la regla sea necesaria; es sólo un hecho, al que no alcanza la necesidad de las relaciones discursivas en la regla. Los filósofos que defendían los puntos anteriores acerca de los juicios analíticos, los han estudiado únicamente desde el punto de vista de su similitud con toda regla

ordenadora de una conducta, esto es, en su carácter de reglas con una dimensión pragmática; pero no han reparado en aquellos rasgos que poseen en cuanto reglas lógicas. Esta confusión en el análisis de los mismos es, a mi modo de ver, la que subyace en todas sus posiciones.

§ 7. LA ESENCIA LOGICA.

Los principios lógicos de identidad y de contradicción han mostrado su funcionalidad siendo fundamentos de la verdad de los juicios analíticos, por medio de los cuales nos era posible la comprensión del sentido de una regla conceptual, en tanto que explicitaban las vinculaciones necesarias entre notas conceptuales constituyentes de la identidad de un término 'sujeto'. Su sentido, por tanto, es el de regular la verdad de las relaciones discursivas entre conceptos y el de permitir los conocimientos intelectuales. Lo que llevaba consigo la apliación de dichos principios era la posibilidad de distinguir entre notas conceptuales necesarias a un término 'sujeto' y notas contingentes respecto del mismo. Para traducir esta cuestión a la de la esencia lógica, debemos entender estos predicados necesarios en términos de predicados 'esenciales'. En la **Logik**, IX, p. 61 se establece esta traducción:

> "Las notas conceptuales necesarias son, a fin de cuentas, éstas que se deben encontrar siempre en la cosa representada. Tales notas necesarias se llaman también esenciales, siendo opuestas a las extra-esenciales y contingentes, que pueden separarse del concepto de la cosa".

Los caracteres extra-esenciales son considerados, en otras ocasiones, como modos y relaciones según la terminología cartesiana; y también es de espíritu cartesiano la distinción entre caracteres esenciales primarios y atributos que, en cuanto consecuencias necesarias de aquellos, pueden considerarse como esenciales secundarios. En cuanto que ambos tipos de caracteres esenciales se vinculan, constituyen la esencia lógica de dicho concepto[38]. Ahora podemos desarrollar la noción de 'comprender un concepto' diciendo que esta actividad no es otra que la de conocer su esencia lógica, pues esto es lo que permite diferenciar dicho concepto de cualquier otro dado. Esta comprensión de la esencia lógica debe producirse por medio de juicios analíticos, y siempre tiene como fundamento la regla de la identidad. Sin poseer esta representación de la esencia lógica no podemos hablar de tener un conocimiento conceptual o discursivo. Para estas últimas expresiones hay, realmen-

---

38 Cf. **Logik**, IX, p. 61: "Los primeros son constitutivos o primitivos (Constitutiva essentialia in sensu strictisimo), los segundos se llaman atributos (consentaria o rationata) y pertenecen a la esencia de la cosa, pero sólo en la medida en que deben derivarse de aquellas partes esenciales mismas".

te, bastantes textos que las confirman[39].

Lo importante respecto de este concepto es que la esencia lógica constituye una ordenación de notas conceptuales que permite el pensamiento de algo como objeto, independientemente de su existencia en la realidad. Este conjunto ordenado de representaciones constituye un objeto lógico, y la verdad de los juicios analíticos puede definirse en términos de concordancia con dicho objeto lógico. Esta verdad es esencialmente la verdad lógica y, por tanto, para ella los principios fundamentales, necesarios y suficientes, son únicamente el de identidad y el de contradicción[40]. Ahora bien, en la medida en que las relaciones de discursividad que permiten dar sentido a los conceptos son básicas y previas a todo uso de los mismos en la ordenación de la diversidad dada en la intuición, lo que para nosotros sea un objeto en esta intuición dependerá siempre de esta representación ordenada que constituye el objeto lógico. Con menos palabras: lo que sean objetos reales ordenados viene determinado por lo que sean nuestros conceptos u objetos lógicos, por medio de los que ordenamos la diversidad dada. Si nuestras representaciones discursivas no tuvieran su contenido ordenado por medio de las vinculaciones necesarias de notas que constituyen el pensamiento de un objeto lógico, no sería posible explicar cómo nos referimos a lo dado en la diversidad de una manera organizada y cómo hallamos en ella objetos individuales discriminados. Una sentencia que podría explicar esta tesis es que nuestro mundo de individuos reales llega hasta donde lo hace nuestro mundo de objetos lógicos (aunque no a la inversa), de ahí que debamos aceptar la importancia de la noción de 'esencia lógica' dentro de la filosofía de Kant[41].

Lo que estamos intentando establecer es que nuestras discriminaciones de ordenaciones reales dependen y están determinadas por nuestras relaciones y

---

39 "Si no se conocen los fundamentos de un concepto, somos ignorantes respecto de la forma (conceptual), esto es, según la vinculación del conocimiento en el entendimiento" (**Logik**-PHILIPPI, p. 372). Que esto se conoce por medio de juicios analíticos es claro en este texto: "Los essentalia no son determinaciones ni accidentes, sino predicados lógicos. Sin ellos una cosa no puede ser pensada según la regla de la identidad" (**Methaphysik**-HERDER, p. 25, XXVIII).

40 Para la noción de verdad lógica, cf. **Logik**, IX, p. 36: "La perfección lógica consiste en su acuerdo con el objeto y, por tanto, reposa sobre leyes que tienen validez universal, y puede por consiguiente ser estimada según reglas apriori". Estas definiciones sólo tienen valor en relación con el objeto lógico.

41 Una opinión en contra es la de STUHLMANN, quien en su **Kants Logik** mantiene que "la forma en que Kant lleva a cabo su distinción no es constitutiva para su filosofía" (op. cit., p. 103).

ordenaciones conceptuales, de tal manera que sólo podemos reconocer aquéllas cuando tenemos el tipo de ordenación conceptual que hemos llamado 'esencia lógica', pues sólo ésta garantiza la existencia de un conocimiento intelectual que clarifique los contornos de identidad de cada concepto. Este carácter determinativo de la esencia u objeto lógico respecto de lo que pueda ser individualizado en las ordenaciones de la realidad dada en general, es puesto de manifiesto, entre otros, por el siguiente texto:

> "El conjunto de todos los elementos esenciales de una cosa o la suficiencia de los caracteres mismos, es la esencia: complexus notarum primitivarum interne conceptui dato suficientium...; pero no puede ser cuestión en esta ciencia más que de la esencia lógica de las cosas. Esta es fácil de discernir, pues no exige nada más que el conocimiento de todos aquellos predicados **por medio de los que un objeto es determinado por medio de su concepto...** Para esto nos basta dirigir nuestra reflexión sobre los caracteres que constituyen de una manera originaria su noción fundamental a título de elementos esenciales (constitutiva rationes), pues la esencia lógica no es sino el primer concepto fundamental de todos los caracteres necesarios de una cosa" (**Logik**, IX, p. 62)[42].

También puede considerarse este otro texto:

> "Un cualquier objeto (Gegenstand), en tanto corresponde a mi pensamiento, se llama 'Dinge'-'cosa'". (**Methaphysik**-SCHON, XXVIII, p. 495).

Sin embargo, para comprender bien este concepto de 'esencia lógica', debemos distinguirlo de su correlativo 'esencia real'. Un objeto lógico no es considerado en ningún caso como existente, sino simplemente como una representación conceptual con unos rasgos constitutivos que le confieren objetividad. Es un objeto de representación (cf. **Methaphysik**-SCHON, XXVIII, p. 493), y no la representación de un objeto existente, para lo que necesitaríamos referirnos a la intuición. Es la materia lógica que se representa en un concepto[43] y puede caracterizarse como un objeto del pensamiento. Por medio de este objeto lógico determinamos las representaciones que nos permiten discriminar una cosa como tal, esto es, las representacio-

---

[42] Otros textos importantes acerca de la 'esencia lógica' son: **Methaphysik-SCHON**, pp. 492-493; **Methaphysik-VOLCKMANN**, XXVIII, p. 441; **Methaphysik-PÖLITZ**, XXVIII, p. 553.

[43] Así viene definida en **Logik**, IX, p. 91: "La materia de los conceptos es el objeto". Para la noción de 'objeto de pensamiento', cf. **Methaphysik-PÖLITZ**, XXVIII, p. 552: "En sentido lógico es este objeto de pensamiento".

nes que tenemos de las cosas, pero nunca la existencia de las mismas, que debe venir dada independientemente de todo conocimiento conceptual. Si pudiéramos conocer aquello que determina la existencia de la cosa, entonces no sólo tendríamos una esencial lógica de la misma, sino también la esencia real. Esta, sin embargo, debe conocerse como el primer principio que determina toda la diversidad real existente en la cosa, y por tanto, por medio de la experiencia y de la síntesis de causa y efectos que se desarrolla en el tiempo; de ahí que no pueda ser alcanzada dado que en el tiempo no puede hallarse sentido a la expresión 'primer fundamento', y que nunca una esencia lógica pueda hacer el papel de esencia real:

> "Cuando yo tengo todos los fundamentos internos suficientes de lo que pertenece al concepto de una cosa, no tengo por ello el principio de lo que pertenece a la existencia de la misma" (**Methaphysik-SCHON**, XXVIII, p. 493)[44].

Sin embargo, si bien no podemos conocer principios determinantes para que exista tal diversidad real en la intuición, por medio de la esencia lógica sí podemos conocer los fundamentos para que la representación conceptual de la cosa dada en la intuición sea tal o tal, esto es, para que la discriminemos por medio de un concepto adecuado a ella. Esto es así porque la esencia lógica se refiere no al Dasein de las cosas, pero sí al **DAS Sein**, a la forma de caracterizar la existencia previamente dada. Este texto es clave para comprobarlo:

> "La esencia lógica, esencia de nuestras representaciones de las cosas, no de las cosas mismas, significa no Dasein, sino Das Sein, es decir, esto por lo que un objeto-Objekt es algo en cuanto objeto de representación" (**Methaphysik-SCHON**, p. 493).

---

44 Cf. también este texto de la **Methaphysik-SCHON**, XXVIII, p. 492: "La esencia lógica se opone al primer fundamento de determinación de todo lo que pertenece al ser de una cosa, a saber: la esencia real o natural. El primero se considera a través del Principio de contradicción, el segundo por medio de la síntesis". Cf. además **Logik**, IX, p. 62.
Según la teoría de Kant, por tanto, la esencia lógica nunca podrá representarse como esencia real, en contra de lo que ha establecido STUHLMANN: "De esto se sigue -dice- que uno y el mismo concepto cumple tanto la función de esencia lógica como la de esencia real. La esencia lógica de un concepto es el conjunto de sus atributos analíticos, la esencia real el conjunto de los atributos sintéticos de los objetos que caen bajo un concepto determinado" (**Kants Logik**, p. 99). Cf. también p. 100: "Una y la misma conjunción de notas cumple la función de esencia lógica y real".

Lo que ahora interesa estudiar son las condiciones que debe poseer una representación conceptual para ser un objeto lógico, esto es, para poseer esencia lógica. Común a todos los textos donde se estudia este problema, es la posición según la cual el viejo dictum escolástico de 'quodlibet ens est unum, verum et bonum' expresa de una manera analítica aquello que debe incluir toda cosa en sentido lógico, es decir, en cuanto objeto representado en un concepto. Según esto, todo concepto, si quiere ser una representación de algo, debe ser una unidad establecida por un único primer fundamento, debe tener una serie de consecuencias que se siguen de aquel fundamento y debe tener perfección, esto es, constituir una totalidad de notas conceptuales (cf. **Methaphysik**-VOLCKMANN, pp. 414-415, XXVIII). Así el concepto como objeto lógico no es sino la unidad que contiene el vínculo de una diversidad ordenada[45]. Sólo así el objeto lógico alcanza realidad lógica, es decir, que puede representarse como siendo un objeto posible de darse en la realidad, distinguiéndose de un absurdo o de un sin-sentido[46]. De ahí que la proposición escolástica no diga sino lo que todo objeto lógico necesita para ser tal[47]:

> "Cualquier concepto de objeto debe ante todo tener unidad, pluralidad de las determinaciones del mismo objeto y totalidad de determinaciones del mismo, en tanto que hace así él concepto total del objeto" (**Methaphysik**-SCHON, XXVIII, pp. 495-496).

Naturalmente, respecto de este objeto lógico, sólo puede conocerse analíticamente el fundamento de su identidad y, por tanto, queda excluída de la esencia lógica que corresponde a tal objeto lógico la condición de totalidad de la diversidad que incluye, pues en esta totalidad también están incluídos todos los predicados sintéticos. Sin embargo, por medio del conocimiento de la esencia lógica, realizado a partir de juicios analíticos, se hace posible el conocimiento de la unidad y del funda-

---

45 Cf. **Methaphysik**-VOLCKMANN, XXVIII, p. 415: "Yo considero un objeto en general como siendo una unidad, la de determinación de la diversidad".

46 Como es sabido, un concepto bien establecio puede considerarse como proporcionándonos el pensamiento de un objeto metafísicamente posible, de ahí que "la regla 'quodlibet ens, etc., etc.', no significa sino la distinción de una cosa de un absurdo" (**Methaphysik**-VOLCKMANN, XXVIII, p. 416).

47 Como mantiene Kant en B 114, por medio de estas proposiciones se expresan "existencias lógicas y criterios de todo conocimiento de cosas en general". Cf. también **Methaphysik**-SCHON, XXVIII, p. 496: "Por medio de ellas se han expresado reglas lógicas..., meramente condiciones bajo las que el conocimiento del objeto es posible".

mento básico que la constituye, siendo esto suficiente para distinguir cuándo un pensamiento tiene realidad lógica, esto es, para la distinción entre algo como una cosa posible y un absurdo; por eso, Kant dice que

> "un absurdo puede conocerse únicamente... por el principio de contradicción. Cuando los predicados están fundados en un concepto, se puede diferenciar una cosa de un absurdo" (**Methaphysik**-SCHON, XXVIII, p. 496).

Se ha supuesto con demasiada frecuencia que el conocimiento de los juicios analíticos quiere instituir la definición perfecta de un concepto, o que al menos sólo tiene sentido en tanto que puede hacerla más próxima. Este prejuicio podría querer decir en este nivel de estudio que la esencia lógica es una tal definición. Por lo que acabamos de decir, sin embargo, debemos alejarnos de esta idea. Como he indicado anteriormente, la noción de objeto lógico es más amplia que la de esencia lógica, pues ésta incluye únicamente las notas conceptuales esenciales, mientras que aquella, en cuanto que lleva consigo la noción de totalidad de la diversidad que le pertenece, también incluye los caracteres sintéticos y extraesenciales. Una definición es el conocimiento que se obtiene respecto de un concepto cuando se posee evidencia y claridad **de todos** sus caracteres. Ahora bien, esta noción de definición es la de 'definición perfecta' y, por lo que acabamos de decir, es imposible obtenerla en virtud únicamente del análisis de la esencia lógica de un concepto[48].

---

[48] Dentro de la sistemática kantiana sí que existe una posibilidad de 'definición perfecta', a saber: cuando el concepto 'sujeto' de que se trata es un concepto arbitrario producido por una síntesis libre. Así, los conceptos matemáticos. Pero estas definiciones, como vimos en el Capítulo de la Matemática, son esencialmente idénticas al proceso de construcción del concepto; son siempre definiciones sintéticas. Nosotros únicamente estamos analizando, sin embargo, los conceptos en cuanto que son dados, es decir, en tanto que "no dependen de nuestro arbitrio. Estos pueden venir dados por el entendimiento apriori o por la experiencia aposteriori. El concepto de 'metal', por ejemplo, es dado aposteriori. Todos nuestros conceptos, en cuanto dados, podrían definirse por análisis, esto es, ser hechos evidentes por notas sucesivas" (**Logik-PÖLITZ**, XXIV, p. 571). Más concretamente, únicamente estamos interesados en los conceptos dados aposteriori, esto es, en los conceptos empíricos, como aquellos que constituyen reglas de ordenación de una diversidad real. (cf. **Logik-BUSSOLT**, XXIV, p. 654; **Logik-WIENER**, XXIV, p. 914, etc. Lo importante respecto de estos conceptos es comprender cuál es la esencia lógica de los mismos.

La cuestión, sin embargo, respecto de la relación entre juicios analíticos y definición no es la imposibilidad de que aquéllos permitan, ordenados en la esencia lógica, una 'definición perfecta', sino que dichos juicios tienen una utilidad propia e independiente cuando, por medio de ellos, puede darse una descripción del concepto (Berschreibung) (cf. **Logik**, IX, p. 142) que, junto con la exposición (Erorterung), constituyen las formas aproximativas de la definición. En relación con estas operaciones, la definición permanece siempre como la idea de una perfección lógica que debemos buscar en los conceptos. La utilidad de la descripción consiste en que es todo lo necesario que debemos realizar cuando queremos hacer un concepto lo suficientemente claro para su uso. Dado que una descripción siempre se obtiene por análisis, esto es, por medio de juicios analíticos (cf. **Logik**, IX, p. 153), y dado que tiene como única finalidad hacer posible la utilización de un concepto, ambas cosas -descripción y análisis- muestran de una manera clara su carácter pragmático, opuesto al de idea inalcanzable que posee la definición. Frente a ésta, que intenta dar a conocer toda la realidad lógica de un concepto, la descripción de los conceptos empíricos dados[49] sólo está interesada en establecer las notas mínimas que permitirían un uso adecuado y distinto de los mismos, su esencia lógica.

Ya que nosotros estamos especialmente interesados en los conceptos empíricos dados, tenemos que insistir en que pueden ser conceptos 'sujetos' que intervienen en juicios analíticos, los cuales constituyen precisamente una descripción del sujeto, pues esta operación es la manera típica de hacerlos adecuados a su uso. Las notas conceptuales analíticas dadas en ella, no constituyen la totalidad de sus caracteres conceptuales, sino únicamente "los fundamentos del conocimiento" de la diversidad que está incluída en el concepto sujeto. Ahora bien, esto tiene un nombre: el de esencia lógica del concepto, que es una forma aproximativa de la definición del concepto empírico en cuanto que, si bien no da todo lo que a él corresponde como objeto lógico, sí ofrece lo que constituye el principio básico de su identidad como concepto.

Cómo deba entenderse la esencia lógica que da la descripción de un concepto empírico, es algo evidente desde algunos textos en los que Kant identifica la noción de 'descripción' con la de 'definición nominal'[50]; ello impone que debamos profundizar en la noción de 'esencia lógica' de un concepto empírico por medio de la noción kantiana de 'nombre' -Name-. La tesis que se supone de entrada como evidente

49 No hay la menor duda en los textos de que la descripción es la forma típica de hacer comprender un concepto empírico dado: cf. **Logik-BUSSOLT**, XXIV, p. 670: "A los conceptos empíricos dados conviene la descripción. El oro no puede definirse, sino describirse. Las ciencias naturales poseen descripciones". Cf. también **Logik**, IX, p. 143.

50 "Los conceptos de experiencia sólo podemos definirlos nominalmente: describirlos" (**Logik-DOHNA**, XXIV, p. 758). En todo caso, estas definiciones son analíticas.

desde lo que hemos desarrollado es que el nombre que asociamos a un concepto empírico tiene la posibilidad de ser descrito. La siguiente cita dice en relación a este problema:

> "Bajo una mera explicación de nombre o definición nominal, hay que entender aquellas que contienen el significado -Bedeutung- al que se ha querido dar libremente un cierto nombre; dicho significado designa -bezeichnen- sólo la esencia lógica de su objeto -das logische Wesen ihres Gegenstandes- y sirve meramente para distinguir éste de otros objetos -Objekten-" (Logik, IX, p. 143).

Lo que, según este texto, es convencional en el nombre es el hecho de la asociación de una voz con un significado, pero en ninguna medida el significado mismo, que permite que dicho nombre sea un concepto por el que se puede distinguir o discriminar un objeto de otros. Por eso la definición del contenido del nombre es exactamente la misma cosa que la descripción del concepto asociado con él, lo que en todo caso constituye la esencia lógica. Lo decisivo en toda esta cuestión es que lo que permite distinguir un concepto de otro es, igualmente, el fundamento para discriminar un objeto de otro, dado que las reglas conceptuales tienen un carácter determinante respecto de la ordenación de la diversidad en objetos. En tanto la descripción de la esencia lógica de un concepto es algo idéntico a la definición nominal, y dado que ambas se producen por medio de juicios analíticos, estos tienen como función permitir que nuestros conceptos empíricos estén en condiciones de nombrar unívocamente objetos reales o, de otra manera, permitir que siempre haya posibilidad de una regla conceptual que permita discriminar en la diversidad real un objeto o una ordenación de realidad como siendo 'tal' de una manera unívoca. El siguiente texto de la **Logik-BUSSOLT** es claro:

> "Una definición nominal es la que proporciona las notas de un concepto teniendo en cuenta únicamente la diversidad y la identidad... No son necesarias si no se produce una mala comprensión de las expresiones. Explicar los nombres sirve para distinguir un objeto de otro... debiendo contener lo que le distingue de todo concepto posible. La descripción tiene valor necesariamente respecto de lo empírico, pudiendo proceder como una definición de uso momentáneo" (op. cit., XXIV, p. 660).

Esto significa que, cuando se está ofreciendo un juicio analítico respecto de un concepto empírico (por ejemplo, el famoso de 'el oro es el metal amarillo'), lo que se está dando es un detalle fundamental del significado del concepto que permite disolver un error contextual respecto del concepto, dejando abierto el camino a un uso discriminativo del mismo respecto de una diversidad dada. Lo que con ello se establece no es algo que deba estar necesariamente en la diversidad, no es un orden que deba poseer necesariamente lo empírico, sino que es algo que esto debe hacer

efectivo si ha de ser subsumido bajo una regla conceptual dada, esto es, si debe ser discriminado o denominado como tal objeto[51].

En lo que conviene reparar ahora es en algunas consecuencias de lo que venimos diciendo. La primera es que conocer conceptualmente, esto es, comprender los conceptos, permite siempre la discriminación adecuada de los objetos en la experiencia, pero en ningún caso permite conocer las características reales de tales objetos, que no intervienen dentro del conjunto de sus notas básicas que permiten su propia discriminación. Algo puede ser discriminado como objeto sin que sepamos de él nada más que los rasgos que permiten reidentificarlo o denominarlo; en este caso, no podríamos hablar de 'conocer' el objeto, sino únicamente de 'comprender' un concepto. Esta primera consecuencia se expresa en esta tesis: la esencia lógica de un concepto constituye un medio de designación -Bezeichnung- de la cosa, pero en ningún caso es el concepto de la misma[52]. Una segunda consecuencia es que, para conocer un objeto -y esto, según lo anterior, significa esencialmente conocerlo en sus características- se requiere que haya sido previamente discriminado. Esta consecuencia se expresa en la tesis de que tener un concepto de la cosa exige determinar el núcleo de notas discriminativas, añadiéndole por medio de la experiencia propiedades que son lógicamente extra-esenciales[53]. De ahí que 'conocer' sea

51 Esta teoría es también expuesta en la **KrV**, B 750ss. Así, en B 756, se dice que "un concepto empírico sólo puede explicarse y no definirse..., (respecto de él) sólamente nos servimos de ciertas notas mientras sean suficientes para la distinción... ¿De qué serviría definir ese concepto, si... no vamos a detenernos en lo que se piensa con la palabra 'agua', sino que pasamos a experimentar, y la palabra, con sus notas inherentes, pretende constituir sólo una denominación y no un concepto de la cosa, siendo por tanto la presunta definición una determinación de la palabra?". Para un análisis de este texto, distinto del que yo hago, cf. MILES, **Logik und Methaphysik**, p. 142. El punto de divergencia es que este autor no respeta el contexto de la discursividad y considera que las vinculaciones de las reglas son contingentes por depender de las percepciones de la diversidad. Como hemos señalado en el punto anterior, ello no impide que haya cierto tipo de necesidad para aquéllas.

52 "La palabra, con las pocas notas que le son inherentes, debe constituir únicamente una designación -Bezeichnung-, y no un concepto de la cosa" (B 756).

53 "Cuando el científico natural define el agua..., si no la conocemos, no aprenderemos a conocerla por la definición... Cuando pronuncio la palabra 'agua', los demás me comprenden, pero para enseñar a conocerla la definición es completamente inútil. Para ello... he de ir

algo que viene dado esencialmente en los juicios sintéticos, pero que, al mismo tiempo, exige previamente la comprensión conceptual, porque sólo puede establecerse un juicio sintético respecto de conceptos que poseen un mínimo de notas analíticas. Esto es así porque las notas sintéticas vienen lógicamente definidas como aquéllas que no inciden en las condiciones de discriminación del objeto, es decir, aquellas que, poseídas o no por él, en ningún caso cambiarán la denominación por medio de la que lo discriminamos. Como se recordará, estas notas venían lógicamente definidas como aquéllas que pueden expresarse mediante el modo de cópula disyuntiva 'o... o...'. Dado que lógicamente no hay posibilidad de decidirse por uno de los términos de la disyunción, esto es, dado que la cópula disyuntiva puede traducirse a una cópula atributiva del tipo 'es posible X o Y', la atribución efectiva de uno de los términos de la disyunción sólo puede realizarse por medios extra-lógicos y, por tanto, por una referencia a la experiencia. De ahí que exista una definición puramente lógica de la noción de juicio sintético, pero que no exista la más mínima posibilidad de obtener un juicio sintético verdadero por medios exclusivamente lógicos.

La noción de 'objeto lógico' puede ser ahora concretada como aquella ordenación conceptual que incluye no sólo la serie de notas analíticas del concepto sujeto, sino también el conjunto de notas sintéticas que asociamos a dicho concepto, dado que son poseídas por el objeto real que constituye el objeto discriminado por aquéllas. Pero, dado que las notas sintéticas, al deber ser encontradas en la investigación de la diversidad ofrecida por medio de la intuición, no podrán nunca agotarse, la noción de objeto lógico tiene un carácter regulativo o ideal, pues la totalidad de notas -que es la tercera de sus condiciones- no podrá nunca alcanzarse. Sea como sea, este tipo de realciones analíticas, definitorias de los conceptos, junto con las que, al no cumplir los requisitos de aquéllas, deben considerarse sintéticas, constituyen la conciencia lógica. Esta conciencia vincula todos los conceptos por medio de algún tipo de cópula atributiva, ya sea por medio de la que expresa necesidad, posibilidad, o simplemente la realidad de una atribución, y puede ser identificada con la "unidad analítica inherente a todos los conceptos como tales" de B 134-Nota. Por medio de ella no sólamente obtenemos, al explicitarla, juicios lógicos que establecen las propiedades del objeto lógico[54], sino que además nos

---

fuera del concepto y he de añadir nuevas notas por medio de la experiencia, notas que llamo sintéticas". (**Logik-WIENER**, XXIV, p. 918).

54 "Un juicio es lógico cuando expresa una propiedad del objeto... ha de mostrar no mi propia sensación, sino la peculiaridad del objeto y, por ello, ser válido universalmente" (**Reflexión** 2127) "Un juicio es la representación de la unidad objetiva de la conciencia de varios conceptos en el conocimiento de un objeto" (**Reflexión** 3052). La

permite decidir cuándo debemos valorar estas propiedades como necesarias o posibles del concepto. En su conjunto, constituye el bagaje o entramado de relaciones conceptuales con que nos enfrentamos o desenvolvemos en la experiencia. Esta conciencia lógica deberá preceder a toda ordenación de la diversidad, ya que ofrece el conjunto de reglas que permiten realizarla de una manera objetiva[55]. El problema clave a tratar ahora es el de cómo esta conciencia lógica obtiene realidad objetiva, es decir, cómo refiere a aquellos elementos materiales y diversos que eran dados a la conciencia de una manera sucesiva, de tal manera que la regule y ordene. Lo que debemos estudiar es cómo la conciencia lógica tiene virtualidad sobre la realidad dada en la intuición. La cuestión central es cómo el objeto lógico, en cuanto unidad de diversidad conceptual refiere a un objeto real. Pero, dado que la "validez objetiva es la propiedad de un pensamiento de que a él corresponda un objeto real" (**Methaphysik-SCHON**, XXVIII, p. 492), lo que debemos investigar es cómo los conceptos empíricos tienen validez objetiva. Dos operaciones son decisivas aquí: una, la de discriminar, por medio de las notas que constituyen su esencia lógica, un objeto en la intuición e individualizarlo; otra, la de poder decidir acerca de un objeto real cuáles son sus propiedades lógicamente extra-esenciales, es decir, cuáles son sus relaciones y sus modos. Lo decisivo, sin embargo, es que estas notas lógicas extra-esenciales son las fundamentales desde el punto de vista del conocimiento real de los objetos. Por medio de ellas decimos que determinamos un objeto discriminado y, por tanto, también su concepto. Esta segunda operación es por eso la de 'determinar' (bestimmen) un concepto. Este es el tema del siguiente punto.

---

conciencia lógica para Kant "estudia la relación de un concepto con la unidad de la conciencia en general" (**Reflexión** 3058). "El entendimiento juzga a las cosas según sus propiedades. La perfección lógica es esencial y anterior" (**Logik-PHILIPPI**, XXIV, p. 367).

55 "La experiencia es un conocimiento empírico, pero éste, puesto que reposa sobre juicios, requiere el concepto y el pensamiento en general, distinto de la intuición: en estas condiciones la conciencia será dividida en discursiva (que se debe preceder a título de conciencia lógica, puesto que da la regla) y en conciencia intuitiva... que contiene el elemento material de esta misma conciencia y lo mútiple de la intuición empírica" (**Anthropologie**, VII, p. 141).

§ 8. 'DISCRIMINAR' (UNTERSCHIEDEN) Y 'DETERMINAR' (BESTIMMEN).

En tanto que hemos venido manteniendo que la posibilidad de los juicios sintéticos respecto de un concepto viene condicionada por la existencia de un mínimo de notas constitutivas del mismo, la posibilidad de la operación 'determinar' depende también de la de 'discriminar', dado que ésta no es sino la utilización de la esencia lógica de un concepto en la caracterización de un objeto como un individuo determinado. En principio, que la discriminación se lleve a cabo al dar validez objetiva a las notas analíticas de la esencia lógica, no quiere decir que los objetos sólo se discriminen por medio de notas analíticas, sino únicamente que, en tanto que las notas sintéticas pueden pertenecer, o no, al concepto sujeto, la discriminación llevada a cabo por ellas siempre podía ser puesta en duda como fundamento de identificación y que, por lo tanto, únicamente la discriminación basada en notas analíticas es inapelable. La misión de la discriminación, en tanto que emplea los caracteres básicos de un concepto en identificar la ordenación que regula, tiene su punto más importante en el hecho de conceptualizar lo dado en la intuición, y en individualizar en ella un objeto real que representa el objeto lógico del concepto en la intuición. Dentro de la terminología kantiana esto se produce por medio de una operación concreta, a saber: la presentación de la intuición correspondiente al concepto, o 'Darstellung'-'exhibitio'. En ella se vincula de una manera rígida la representación ofrecida en una intuición y la representación conceptual, de tal manera que ambas deben ofrecer el mismo contenido representable como condición de que ese objeto sea el apropiado al concepto, y viceversa. Con ello, el concepto utilizado para individualizar el objeto no recibe nuevas notas en el acto de la presentación, pero sí que recibe otra característica, la de poseer validez o realidad objetiva. Los siguientes textos son claros al respecto:

> "La presentación -'Darstellung'- del objeto de un concepto consiste en la mostración -Aufweisung- de su intuición correspondiente" (**Fortschrif...**, XX, pp. 273-74). "La acción por la cual damos a un concepto su intuición correspondiente se llama 'exhibitio'. La realidad objetiva la obtenemos por la aplicación -Anwendung- sobre la intuición" (**Logik-DOHNA**, XXIV, p. 753). "Cuando el concepto de un objeto es dado, la tarea de la facultad de juzgar en el uso del mismo para el conocimiento consiste en la presentación en la que se da al concepto la intuición correspondiente" (**II Einleichtung a la K. der U.**, V, p. 192)[56].

Pero no sólamente por medio de la 'exhibitio' se individualiza en la intuición una ordenación de rasgos de la diversidad, configurando en ella un objeto, sino que también

[56] Otros textos acerca de la 'Darstellung' son: el § 7. de la I Einleitung; el § 28 de la **Anthropologie**, etc. En ambos textos la capacidad encargada de efectuar la presentación es la imaginación.

el concepto adquiere, por medio de la misma operación, la plenitúd de su función, designando a la cosa individualizada, que así se convierte en lo que dicho concepto refiere de una manera objetiva. En esto propiamente consiste el que un concepto tenga realidad objetiva, esto es, el que tenga un objeto al que refiera designándolo, individualizándolo. Al menos esta es la tesis de B 195 y B 299-300. Pero, dado que en la presentación el concepto y la intuición contiene ambos la misma representación, el contenido conceptual y el ordenado en la intuición son el mismo (pues se relacionan como la regla y su caso) y, por tanto, podemos decir que el sentido o el significado de un concepto es precisamente el objeto al que refiere y designa. Así, dice Kant:

> "Para cualquier conocimiento se exige primero la forma lógica de un concepto, del pensar y, en segundo lugar, la posibilidad de darle un objeto al que se refiere. Sin esto último no tiene ningún sentido y es plenamente vacío de contenido... De ahí que se necesite hacer sensible cualquier concepto, presentarle su objeto correspondiente en la intuición, porque sin esto el concepto permanecería sin sentido, es decir, sin referencia -Bedeutung-" (~ 299)[57].

Un detalle que va a hacer avanzar nuestra problemática es que la 'exhibitio' se efectúa por medio de un acto concreto de la facultad de juzgar, a saber: el juicio intuitivo -Anschauende Urteile-. En efecto, para que una presentación se produzca, se exige identidad entre lo representado en la intuición y lo representado en el concepto, y esto es precisamente lo que constituye la noción de 'juicio intuitivo'. Según esto, en todo juicio intuitivo ha de haber dos polos: por un lado, la conciencia lógica que proporciona la regla y, por otro, la diversidad sensible dada en la intuición empírica, pero la relación entre ambas es la de identidad. De ahí que, si son verdaderos dichos juicios, deben serlo de una manera inmediata, pues el único fundamento de su verdad es la identidad entre ambas representaciones. Constituyen, así, el tipo de juicios que ejemplifican los conceptos por medio de la mostración de sus objetos correspondientes[58]. Este tipo de juicios, que no ha merecido la atención

---

57 Para la noción de 'bedeutung' y su relación con la problemática de la 'Darstellung', cf. el punto V del trabajo del autor **La tesis de Kant sobre la noción de existencia**, pp. 67ss.

58 "Los juicios intuitivos son los que pueden presentarse en la intuición" (**Logik-PÜLITZ**, XXIV, pp. 581-82). "Los juicios intuitivos son los que representan algo concreto en singular" (**Logik-BUSSOLT**, XXIV, p. 666). "Son juicios inmediatamente ciertos. Son aquellos que no son susceptibles de prueba alguna; esto es, son proposiciones elementales" (**Logik-PÜLITZ**, XXIV, p. 581). "Los juicios son intuitivos en tanto que refieren a un objeto que se presenta en la experiencia" (**Logik-DOHNA**, XXIV, p. 767).

de los comentaristas, es de importancia para la comprensión de la problemática de los juicios de percepción y de su relación con los juicios de experiencia, que por otra parte, están íntimamente vinculados a la noción de 'determinar'. Realmente, es arbitrario el hecho de que se le haya prestado tanta atención a la problemática del par de conceptos 'juicio de percepción'-'juicio de experiencia' y ninguna a la noción de 'juicio intuitivo', formando -como en realidad lo hacen- un núcleo indisoluble de problemas que Kant tomó en su conjunto de la Lógica de la época. Para ésta, tanto como para Kant, los juicios intuitivos establecían la base de todo conocimiento experimental, en cuanto que garantizaban de una manera inapelable una vinculación objetiva entre los conceptos y los objetos[59]; de ellos no podía decirse que fueran realmente conocimientos de experiencia, dado que no establecían hechos de los objetos, sino únicamente la clase de objeto que se estaba considerando. Su carácter condicional respecto de toda la experiencia reside en que un hecho sólamente puede conocerse objetivamente cuando es el hecho de un objeto. Una vez establecida la identidad o la individualidad de un objeto por medio de la adscripción de un concepto, se hace posible la fijación de sus peculiaridades y de sus relaciones y, por tanto, de sus hechos. Estos vienen expresados por juicios sintéticos y son los únicos que pueden tener el rasgo de 'juicios de experiencia'. Ahora bien, en cuanto que los intuitivos también gozan de verdad relacionada con lo que es dado en la intuición, podrían también, en cierto sentido, llamarse 'juicios de experiencia inmediata', como se les refiere en la **Logik-Meier**. Desde esta denominación, los juicios que establecen hechos reales de objetos ya discriminados serían denominados 'juicios de experiencia mediata', que corresponderían a la categoría que es usualmente utilizada en los **Prolegomena**. La diferencia entre ellos sería la siguiente: que mientras de los juicios intuitivos no puede decirse que sean sintéticos, de los juicios de experiencia, por el contrario, puede incluso decirse que son los únicos realmente sintéticos. Esto es así porque los juicios intuitivos no proporcionan ninguna nota adicional respecto del concepto con que nos representamos el objeto, ya que precisa-

---

59 Para la noción de 'juicio intuitivo', cf. **Logik-Meier**, Parágrafos 319-323, XVI, pp. 674-680: "Los juicios intuitivos se componen de los más nítidos conceptos de experiencia, y son una experiencia inmediata. Además, son juicios singulares... Todos los juicios intuitivos son los primeros principios de toda demostración desde la experiencia... Los juicios discursivos se demuestran desde la experiencia o desde la razón. Un juicio de experiencia es aquel que es cierto por experiencia y puede ser un juicio intuitivo o discursivo". Kant no toma estas categorías literalmente, pues, para él, los juicios de experiencia son siempre discursivos (Logik-DOHNA, XXIV, p. 766), y por tanto, siempre demostrables (cf. **Reflexión** 3139), en virtud de las proposiciones elementales que proporcionan los juicios intuitivos.

mente en ellos debe mediar la conciencia de la identidad de representaciones entre ambos polos, pues lo que intentamos alcanzar por medio de ellos es únicamente hacer ver el significado del concepto ejemplificado en el objeto, o denominar de una manera objetiva dicho objeto por el concepto. En los juicios de experiencia, por el contrario, no pretendemos insistir en que estamos utilizando bien la relación concepto-objeto en cada uno de sus casos, sino que ante todo ponemos de manifiesto que estamos hablando de un hecho objetivo del objeto real, que suponemos previamente discriminado.

Lo que venimos diciendo se resume, en cierta manera, afirmando que, en tanto que los juicios sintéticos son realizados por medio de la acción de 'determinar', suponiendo así la acción de 'discriminar', los juicios de experiencia -que son el vehículo de determinación de un concepto empírico por medio de la experiencia del objeto que él designa- suponen los juicios intuitivos -que son el vehículo por medio del que se realizar la 'discriminación' y la 'designación'-. Queda, por ver si, efectivamente, la noción de 'discriminar' expone una acción previa a la de 'determinar' un concepto. Posteriormente veremos la relación entre los juicios de percepción y los juicios que permiten cada una de estas operaciones, a saber: los juicios intuitivos y los juicios de experiencia.

La noción de 'determinar' hace referencia a la posibilidad de decidir cuáles, de entre las notas disyuntivamente vinculadas a un concepto (definición lógica de notas sintéticas), pertenecen efectivamente a dicho concepto. Mientras no se decida esto, el concepto como tal sólo viene establecido por medio de sus notas analíticas, y de él decimos que constituye algo determinable. Del hecho de la imposibilidad de que la decisión, acerca de cuál de las notas disyuntivas pertenece al concepto, sea ordenada por medios lógicos, se sigue que la determinación de un concepto sólo puede venir mediada por el hecho de referir nuestro concepto a las cosas. Por tanto, desde la definición lógica de 'nota sintética' se sigue que ellas son las únicas que determinan a un concepto y que, además, tienen que venir dadas en la experiencia que tengamos del objeto. Pero, para que el concepto pueda determinarse, se exige que haya tenido realidad objetiva la parte determinable (el conjunto de notas analíticas) de este concepto; ahora bien, este conjunto sólo obtiene realidad objetiva en cuanto que designa a su objeto, lo que no es distinto del hecho de 'discriminar'. El siguiente texto de **Methaphysik-POLITZ**, XXVIII, p. 552, es claro al respecto:

> "Algo en sentido lógico es el objeto del pensamiento, y éste es el concepto más amplio. Dos opuestos no pueden estar en un concepto. 'Determinar' no es sino poner uno de los dos opuestos. Los objetos que tenemos a través de los conceptos no son determinados. Un concepto, en tanto que es general, se llama determinable... Los predicados sintéticos los llamamos determinaciones, y no damos este nombre nunca a los analíticos... Todas las determinaciones son: o determinaciones internas o relaciones... Modos y relaciones son notas extra-esenciales,

que no pertenecen a la esencia lógica".

La razón más básica para que deba existir un conjunto mínimo de notas considerado como determinable es que, mientras que no estén definidas las notas consideradas como necesarias para un concepto dado, no podemos establecer si una nota en general es o no posible respecto a dicho concepto, dado que, en otro caso, algunas de ellas podrían, de hecho, ser contradictorias con él. Analíticamente, un concepto necesita tener notas que no puedan ser negadas respecto de él como condición de posibilidad de la existencia de un otro conjunto (de notas extra-esenciales) que puede tener o no. Estas notas extra-esenciales son, para Kant, o modos de ser del objeto, que dejan intacto un núcleo de identidad mínimo, o relaciones de unos objetos con otros; de ahí que las determinaciones sean únicamente el conocimiento de modos y relaciones de los objetos, y establezcan siempre notas contingentes, posibles, respecto del concepto. En este contexto, no tiene sentido alguno decir que estas notas son contingentes respecto de la realidad del objeto, pues en relación con ella, al no haber una noción clara de necesidad, sería difícil decir en qué sentido hablamos aquí de contingencia. En cierta manera, todo lo que hace referencia a la realidad de los objetos es contingente en un sentido metafísico, pero, como vimos cuando hablamos de los juicios analíticos, ello no evita que en relación de un concepto podamos hablar de notas que le son necesarias a diferencia de otras que no lo son.

La doctrina de la 'determinación', que define lógicamente el conocimiento, no ofrece como se ve ninguna dificultad conceptual[60], pero ello no impide que sea útil en el contexto de la filosofía transcendental kantiana, pues ofrece una idea clara de los objetivos que dicha filosofía debe alcanzar en sus explicaciones: primero, el de mostrar cómo los conceptos, en tanto reglas de ordenación, pueden tener efectividad regulativa respecto de la diversidad dada en la intuición; segundo, el de hacer ver cómo es posible que de los objetos designados por aquellos conceptos podamos poseer juicios de experiencia que permitan conocer sus rasgos peculiares, sus modos de ser y sus relaciones. En cuanto que ambas cosas constituyen nuestro conocimiento empírico, el centro de la filosofía transcendental consiste en hacer ver cómo dicho conocimiento es posible. Si consideramos que, en cierto sentido, la filosofía transcendental culmina en las categorías, esta es la tesis del siguiente texto:

---

60 Hay abundantes textos acerca de la noción de 'determinación' en cuanto forma de conocimiento de las relaciones y de los modos de los objetos. Así, en **Logik**, IX, p. 61, se dice que "los caracteres extra-esenciales son a su vez los que convienen a las determinaciones internas de una cosa (modos) y las relaciones externas". Cf. también **Methaphysik-POLITZ**, XXVIII, pp. 550, 552, 553 y 563, así como **Methaphysik-SCHON**, XXVIII, pp. 492-493.

"Los conceptos que hacen posible toda la validez objetiva del conocimiento empírico son las categorías" (A 125).

Sin embargo, ahora debemos recordar algo de vital importancia, a saber: que la realidad por medio de la que los conceptos deben tener realidad objetiva, ha sido definida como una diversidad que, condicionada esencialmente por la conciencia temporal, requiere ser aprehendida según una sucesión que, en principio, no ofrecía ninguna garantía de ser objetiva. La pregunta esencial, por tanto, de la filosofía transcendental es la siguiente: ¿cómo pueden valer las reglas conceptuales objetivas para una realidad cuya aprehensión es, de entrada, subjetiva en lo que respecta a la relación de su diversidad?; de otra manera: ¿cómo los vínculos conceptuales objetivos pueden ordenar una realidad cuyas relaciones están sometidas a una sucesión que es definida como indeterminada y puesta por la subjetividad? ¿Qué significa la noción lógica de objeto respecto de esta diversidad?, ¿cómo se alcanza unidad de diversidad cuando ésta es preciso considerarla meramente yuxtapuesta en la sucesión de la conciencia? Todas estas son preguntas que se resumen en una: ¿Por medio de qué reglas organizamos la representación sucesiva de la diversidad en la representación de un objeto real que pueda ser designado y conocido por medio de nuestras relaciones conceptuales? Todas las respuestas a estas cuestiones exigen la Lógica Transcendental como análisis de las reglas por medio de las cuales el pensamiento en general se determina por la condición universal de la consciencia de diversidad (a saber, por el tiempo, considerado, en principio, como un mero suceder en la aprehensión de una diversidad) para poder ofrecer así objetos y hechos reales que puedan ser reconocidos como pertenecientes a un objeto lógico y sus determinaciones sintéticas. Por todo ello, estamos en condiciones de inicar el estudio correspondiente a la segunda sección de esta segunda parte. El sentido de todas estas preguntas quedará más centrado en el segundo volúmen de esta obra.

SEGUNDA SECCION:
«LOS PROBLEMAS DE LA LOGICA TRANSCENDENTAL»:

INTRODUCCION

En esta segunda Sección vamos a tratar de la facultad de juzgar en sus dos partes: **la determinante,** que se desarrolla en la Analítica de los Principios de la **KrV**, y la **reflexionante**, que se expone en la **K. der U.** Una vez finalizado dicho estudio, deberá quedar perfectamente clara la relación existente entre los conceptos empíricos y la realidad empírica, la forma en que ésta puede ofrecernos objetos individualizados por medio de los cuales los conceptos obtienen referencia a un objeto (Beziehung) y significación (Bedeutung). Hasta ahora sabemos lo que es un concepto: una unidad básica de notas que constituye el fundamento de su identidad (esencia lógica) y las determinaciones o vinculaciones posibles con notas conceptuales extra-esenciales establecidas sobre ella. Ahora queremos saber cómo se establece la relación de identidad, fundamentación y disyunción en el contenido diverso representado en la consciencia sensible sucesiva que da cuenta de la realidad existente empíricamente, de tal manera que se ofrezca a la consciencia la representación de un objeto real correspondiente al concepto —objeto lógico—. Ahora bien, sabemos que la relación sucesiva de la diversidad real en la intuición interna no contiene vínculos objetivos, sino exclusivamente la yuxtaposición de una diversidad impuesta por la consciencia en su modo de aprehender; en contra, las representaciones conceptuales contienen vínculos de notas estables y objetivos. Si estos conceptos deben tener realidad objetiva, si deben relacionarse con objetos, dichos vínculos estables y objetivos deben poder reflejarse en las representaciones de la realidad; ésta también debe poder poseer vínculos estables y objetivos. Lo que debemos mostrar es cómo dichos vínculos de lo real son cognoscibles y si deben conocerse a través de la asociación exclusivamente subjetiva que impone la sucesión inicial con que la realidad es aprehendida. Las **condiciones** más generales por medio de las que un concepto, una regla o lo universal se refiere a la intuición o a lo real para discriminar en ésta individuos o para conocer en ella las distintas propiedades, **son exactamente el motivo de la facultad de juzgar determinante** y se exponen en el capítulo de los Principios sintéticos a priori del entendimiento, y fundamentalmente en las Analogías de la Experiencia.

El supuesto fundamental de este estudio de la facultad de juzgar determinante es que en la relación entre los conceptos y la realidad, aquéllos se consideran ya como dados y ésta como algo únicamente ordenado a nivel de intuición, en el sentido intensionalmente débil

que establecimos en el primer capítulo de la primera parte, esto es, como consciencia objetiva de realidad aún no individualizada. La función de los principios de esta facultad determinante de juzgar es ordenar la realidad empírica con las mismas funciones de unificación o síntesis con las que ya el entendimiento lógico ordena la diversidad conceptual lógica en un concepto. Puesto que la vinculación de todas estas funciones de síntesis constituían, cuando eran aplicadas a la diversidad conceptual, una unidad llamada 'objeto lógico', la aplicación de las mismas a la diversidad empírica tiende a la constitución de un 'objeto real' que pueda relacionarse con el concepto para darle así referencia y significación, o de otra manera, tiende a presentar un objeto real individualizado al cual pueda corresponder un concepto. Lo importante es que los principios del entendimiento, las Analogías de la Experiencia, aun cuando sean condiciones necesarias para la individualización de objetos, no son las condiciones **suficientes**, y por lo tanto, desde ellas no puede explicarse totalmente la posibilidad de que los conceptos refieran a objetos, ni la posibilidad de que por medio de esos conceptos conozcamos las propiedades de la realidad empírica. Ello hace necesaria la **facultad de juzgar reflexionante.**

Es claro que si un concepto alcanza realidad objetiva es en última instancia a causa de que el segundo término de la relación (el objeto real) tiene por sí mismo una cierta objetivida, pues sólo entonces sería posible el establecimiento de un vínculo objetivo de referencia entre él y el concepto. Estamos aquí ante una condición básica de todo uso de los conceptos en relación con una intuición: para referir un concepto a un objeto no solamente se requiere la claridad lógica del primero, sino también que el objeto sea reconocido de manera inapelable en su carácter de **unidad fundamental de diversidad real,** y además, **sin que en tal reconocimiento intervenga ningún criterio lógico o conceptual ulterior.** Sólo así puede llevarse a consciencia objetiva la relación referencial entre lo que autónomamente nos representamos como objeto y el concepto que ya poseemos. Podemos entonces decir que para que la realidad pueda conceptualizarse, debe darse como realidad individualizada de manera no-conceptual, y ésta es la tesis que debe demostrar la **K. der Äs. U.** y la facultad de juzgar reflexionante.

En efecto, la facultad de juzgar que se estudia en la Analítica de lo bello explica cómo es posible esta objetividad autónoma (no lógica) de la realidad sensible, que permite apreciar en ella un objeto como tal, el cual puede señalarse por un nombre que adquiere así sentido, referencia y se constituye en concepto. Su conclusión última es que sólo porque tenemos imaginación tenemos conceptos, y sólo porque aquélla concuerda con ciertas funciones de síntesis que constituyen el entendimiento real, tenemos entendimiento lógico, la tesis simétrica a la que establecía la Analítica de la **Krv**, que daba por existente el Entendimiento lógico y mostraba las condiciones de su aplicabilidad. Con ello se cierra el discurso lógico transcendental, en tanto que lo que al principio se daba por supuesto —el Entendimiento lógico— ahora se muestra también condicionado por la propia Imaginación y el Entendimiento real: círculo que desde luego parece inevitable a todo pensamiento transcendental y que heredará la filosofía especulativa. Una ulterior conclusión será que únicamente porque suponemos que las formas naturales objetivas se organizan en un sistema ordenado, podemos justificar que nuestros conceptos se organizan en un sistema lógico.

Desde lo que acabamos de decir es claro el orden que va a seguir esta segunda sección. En primer lugar, tratará de la facultad de juzgar determinante, que deberá explicar cómo

son posibles las vinculaciones objetivas entre la diversidad sensible, si ésta ha de someterse a la vinculación subjetiva del Tiempo, en cuanto sucesión indeterminada de la intuición interna. Estas vinculaciones objetivas tendrán que regirse por las formas de enlace que presentaban los conceptos si éstos debían tener validez respecto de aquélla diversidad. Pero las formas de enlace mencionadas instituían una identidad conceptual básica, la cual era fundamento necesario de ciertas notas derivadas de ella, que podían recibir ulterior determinación por medio de vinculaciones posibles con pares de notas contrarias que en ningún caso podían ser fundamentadas por las notas constitutivas de identidad. Por lo tanto, la facultad de juzgar determinante tendrá que explicar cómo se obtiene en la diversidad de la intuición interna una identidad real que se considere fundamento de ciertas peculiaridades reales y que pueda ponerse en relación con otras notas de la realidad en las que pueda influir y ser influida. Desde aquí se ve claro que lo que debe estudiar dicha facultad es la manera de establecer en la diversidad de la intuición interna unas vinculaciones **análogas** a aquéllas que se muestran vigentes en las relaciones conceptuales. La facultad de juzgar determinante estudia, pues, las Analogías de la Experiencia.

Una vez establecido esto, estamos en condiciones de explicar de manera más concreta cómo los conceptos pueden referirse a objetos. Como se recordará, dicha referencia se estructuraba en dos operaciones concretas: la de discriminar y la de determinar. Por medio de ellas un concepto se refería a un objeto, bien para individualizarlo, en tanto que poseía una misma diversidad y un mismo orden que aquél, o bien para ampliar las notas vinculadas a cierto concepto por medio de las peculiaridades que mostrara un objeto discriminado por él. Como vimos, ello se desarrollaba por juicios de intuición y juicios de experiencia respectivamente. Los primeros vienen ampliamente relacionados con la problemática del juicio estético de la **K. der U.**; los segundos, sin embargo, no tienen un lugar único y definitivo para su estudio, pero, en cuanto vehículos centrales del conocimiento empírico, tendrán que vincularse a los contextos de problemas donde Kant habla de la ordenación sistemática de los conocimientos experimentales y de las reglas que la permiten (inducción y analogía). Como es sabido, esta ordenación del conocimiento empírico sólo se justifica por la suposición de la idoneidad del orden de la naturaleza respecto de nuestra facultad de conocer y, por ello, por el principio de finalidad que constituye, junto con la facultad de juzgar estética, la totalidad de la facultad de juzgar reflexionante. Por tanto, estas dos clases de facultad de juzgar son el motivo de estudio de la segunda parte de esta Sección.

Podría ser interesante seguir el sistema empleado en la introducción de nuestra primera parte y hacer aquí un breve adelanto del contenido de los capítulos que van a seguir. En su conjunto, constituyen tanto la conclusión de la parte metodologica de la **KrV** como la explicación de la nueva Ontología del ser sensible o Teoría de la experiencia posible. En el capítulo VII trataremos de la noción de 'Analogía de la experiencia' y analizaremos la distinción kantiana entre principios matemáticos y dinámicos. En el capítulo VIII, expondremos el contenido de las Analogías, que valoramos como el contenido real de la teoría de la experiencia, exposición que alcanza también al capítulo IX. La tesis principal es que las Analogías cumplen dos funciones: por una parte, ordenan el tiempo puro de la intuición interna y constituyen la noción de 'única experiencia posible'. Llamo a esta función **'función ontológica'**, en tanto que posibilita la noción de 'experiencia posible' y constituye el contenido de la Teo-

ría del objeto sensible en general. Por otra parte, Las Analogías deben tener una función ordenadora de la realidad empírica que se nos da por medio de la intuición pura del tiempo y cuya finalidad última es presentar un objeto empírico como **unidad** de la diversidad empírica, previamente sintetizada según los conceptos puros del entendimiento. Dado que esta presentación de **un** objeto empírico es condición indispensable para poder establecer una relación de referencia ente dicho objeto y **un** concepto empírico correspondiente, llamo a esta función 'función referencial'. Ambas funciones se desarrollan en los capítulos VIII y IX. Lo que hay que tener en cuenta es que, si bien la **función ontológica** corresponde estrictamente al segundo nivel de relación entre Realismo empírico y el Idealismo transcendental, la función referencial no puede cumplirse en él mismo, sino que, para dar solución a su problemática, obliga al establecimiento del **tercer nivel** de relación entre ambas doctrinas, el cual se desarrolla ya en el capítulo XI, destinado a la exposición del juicio estético. El capítulo X ya no tiene como objeto la exposición de la Teoría de la experiencia posible u Ontología del ser sensible, sino la reflexión sobre la misma, con la finalidad de llegar a establecer **las conclusiones metodológicas** de la **KrV**. En su conjunto, está dedicado a la Deducción Transcendental, que es la pieza clave del método de la Metafísica. Su conclusión general es que los juicios sintéticos a priori son posibles sólo porque existen tres elementos: sentido (que ofrece intuiciones puras), imaginación (que sintetiza dicha diversidad pura según reglas) y entendimiento (que reconoce dichas reglas como analógicas a las funciones de síntesis de la unidad lógica de conciencia). Ello supone aceptar la irreductibilidad de la imaginación al entendimiento.

Como ya hemos dicho, el capítulo XI se dedica a exponer el cumplimiento de la **función referencial** que había iniciado las Analogías y a establecer el **tercer nivel** de relación entre el Idealismo Transcendental y el Realismo Empírico. El capítulo XII tiene como tema la exposición de la noción de experienca, no considerada como el campo posible del conocimiento humano, sino como la ordenación sistemática del conocimiento real que de dicho campo poseemos y, fundamentalmente, la explicación de las condiciones por medio de las que la razón puede tener efectividad en la construcción sistemática del conocimiento empírico. Si el capítulo XI muestra cómo la **K. der U.** retoma el problema de la afinidad transcendental por medio de la noción de 'idoneidad', el XII retoma el tema del Apéndice a la Dialéctica Transcendental de la **KrV**. En ambos puntos, la **K. der U.** reforma a la **KrV** proponiendo una nueva relación entre lo transcendental y lo empírico, que constituye un **tercer nivel** de relación entre estas dos Instancias.

PRIMERA PARTE:

LA FACULTAD DE JUZGAR DETERMINANTE

CAPITULO VII

CONCEPTO DE FACULTAD DE JUZGAR DETERMINANTE Y DE LAS ANALOGIAS DE LA EXPERIENCIA

§ 1.- LAS FUNCIONES DE LAS ANALOGIAS

Con este problema entramos directamente en la Facultad de Juzgar Determinante y sobre todo en el estudio de los principios de la Relación. Como ya se ha expuesto el conocimiento discursivo a través de los conceptos y queremos ver cómo una intuición queda señalada por aquéllos, la facultad de juzgar a estudiar es la determinante, pues ésta viene definida por Kant de la siguiente manera:

> «Si lo dado es lo universal, la regla, el principio o la ley, la facultad de juzgar que subsume lo particular en lo universal es determinante» (**II. Einleitung zu K. der. U.** §4, V. 179).

Para ello necesitamos hacer de la realidad indeterminada en la intuición interna, tal y como quedó estudiada en la Estética Transcendental, un objeto determinado e individualizable por un concepto. Lo que surge como resultado es **la posibilidad** de un juicio de identidad según el cual esa realidad determinada de la intución empírica, conocida inmediatamente, es el objeto que corresponde a este concepto como tal, juicio que naturalmente goza de objetividad. Como vimos, su nombre era el de 'juicio intuitivo', pues se vincula en él directamente un concepto y su objeto, constituyendo así el conocimiento básico de la experiencia. La cuestión es que la conversión de la realidad indeterminada de la intuición interna en realidad vinculada objetivamente, sólo puede llevarse a cabo por medio de las Analogías de la Experiencia, basadas en las categorías de la relación. Por tanto, la posibilidad de aquel juicio tiene que venir condicionada por estas instancias y por ello Kant puede decir:

«A la percepción de un objeto puede ir **directamente** unido para un juicio de conocimiento, el concepto de un objeto cuyos predicados empíricos están contenidos en aquella percepción, originándose así un juicio de experiencia que tiene como fundamento las categorías, esto es, conceptos a priori de la unidad sintética de lo diverso de la intuición» (**K. der U.** V. 287-8).

Este es el problema: Lo que debe motrarse es la necesidad de las categorías para la posibilidad de este tipo de juicios. Ello supone ya que comprendemos que la misión de la Doctrina Transcendental del Juicio de la **KrV**, o al menos una de sus misiones, es precisamente la de posibilitar la referencia y la validez objetiva de los conceptos empíricos. Y esto no es algo evidentemente en sí mismo.

Para intentar demostrarlo debemos recordar que en principio vamos a traducir los vínculos conceptuales a vínculos de diversidad real los conceptos a objetos, los objetos lógicos a objetos reales. En cuanto sometido a las relaciones de discursividad, todo concepto puede ser predicado de otro concepto sujeto, pero en su referencia real, no todo objeto puede ser una determinación real de otro objeto, ni todo sujeto lógico puede ser sujeto real. Al menos esta es una de las conclusiones que la filosofía transcendental va a establecer, estudiando las características que distinguen un sujeto lógico de un sujeto real. Indudablemente estas características vienen dadas a través de ciertos juicios sintéticos a priori, en nuestro caso concreto el de la Analogía de la Sustancia. Por tanto, una parte central de la Doctrina Transcendental del Juicio de la **KrV** tiene pleno juego en el contexto de hacer ver cuándo un concepto puede tener un referente que sea un sujeto real. Esta afirmación puede confirmarse en dos textos. El primero, en la **Krv,** el segundo en los **Anfangsgründe.** Aquél dice:

«La función del juicio categórico es la que corresponde a la relación del sujeto con el predicado; por ejemplo, «Todos los cuerpos son divisibles». Pero en lo tocante al uso meramente lógico del entendimiento queda por determinar a cuál de los dos conceptos se asigna la función del sujeto y a cuál la del predicado. En efecto, se puede decir también «Algo divisible es cuerpo». Si introduzco la categoría de sustancia, el concepto de un cuerpo, queda establecido que su intuición empírica en la experiencia nunca ha de ser considerada como mero predicado, sino sólo como sujeto. Lo mismo puede ocurrir en las demás categorías (**KrV**, B128-9).

Por lo tanto, es posible afirmar que la noción de sustancia juega un papel importante, no sólo en la fundamentación de la ciencia física, sino en la del conocimiento empírico en general, al constituir de una manera esencial nuestra noción de 'objeto', distinguiendo entre sujeto real y determinación o accidente real, haciendo claro que sólo el objeto como tal, y no sus determinaciones accidentales, puede ser el sujeto real. Por su parte, el texto de los **Anfangsgründe** establece que

«En el juicio categórico, 'La piedra es dura', piedra es empleado como sujeto y dura como predicado, pero siempre es posible para el entendimiento cambiar la función lógica de los conceptos y decir 'algún objeto duro es una piedra'; al

contrario, si me represento dicho juicio como siendo determinado en el objeto, 'la piedra', en todas las determinaciones posibles del objeto, y no del mero concepto, no puede ser pensada más que como sujeto ni la dureza más que como predicado, y entonces, las mismas funciones lógicas devienen conceptos puros del entendimiento en cuanto a los objetos, es decir, sustancia y accidente.» (**Anfangsgründe,** Vorrede, Ed. Weischedel, IX, pág. 19).

En cierto sentido, este texto es más completo que el anterior, ya que aclara que sólo puede aplicarse el concepto de sustancia si hay un sentido para el concepto de accidente, determinando ambos qué tipo de referencia debe darse a los conceptos, que por sí mismos pueden ser considerados recíprocamente unos predicados de otros. También es importante su claridad para testimoniar que las funciones reales son las mismas que las que vinculan una diversidad lógica en un juicio discursivo.

Tenemos, por tanto, pleno derecho a estudiar las categorías de la relación y sus principios en este contexto. Sin embargo, hasta ahora los planteamientos son esencialmente abstractos. Para concretar el sentido de la investigación que comenzamos debemos hacer preguntas como las siguientes: ¿Cómo representamos y comprendemos que 'piedra' —según el ejemplo de Kant— sólo pueda utilizarse como sujeto real?, ¿en base a qué establecemos esa imposibilidad de cambio de función real en un juicio acerca de este objeto?, ¿cómo entendemos algo real como determinación o accidente?, ¿por qué 'piedra' es el concepto que refiere a un objeto y 'dureza' no?, ¿puede un objeto ser a su vez un accidente de otro?, ¿en virtud de qué criterio se pueden contestar todas estas preguntas? Si en los juicios intuitivos hay necesidad de establecer una identidad entre un objeto lógico y una diversidad real en cuanto objeto real, ¿cómo están reconocidas en la intuición interna las operaciones de las funciones lógicas que vinculan los conceptos y que constituyen el objeto lógico, de tal manera que la intuición pueda determinarse como 'intuición correspondiente a un concepto'? Este problema, de cómo las funciones lógicas tienen su paralelo en las funciones sintéticas que se realizan en una función determinada, es el que plantea esencialmente el siguiente texto de la Deducción metafísica:

«La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también, en la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición, una unidad que, en términos generales, se llama 'concepto puro del entendimiento'. Por consiguiente, el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido transcendental a través de la unidad sintética de lo diverso en la intuición en general» (B 105).

Además, este texto nos permite insistir en la noción de unidad de las distintas representaciones, que va a constituir la problemática central de la Deducción Transcendental. Hemos dicho que los conceptos albergan funciones lógicas que configuran una unidad de diversidad constituyente de la identidad del concepto como tal, el cual, como sujeto lógico es funda-

mento de ciertas notas consideradas como esenciales respecto de él y base para una ulterior determinación de notas posibles. Esta unidad viene expresada por la conjunción de relaciones conceptuales establecidas por medio de las cópulas atributiva, condicional y disyuntiva; cada una de éstas permite unificar la diversidad lógica. Pero un objeto lógico es sólo la unificación de ellas en una sola representación. Lo que se exige demostrar es que dar valor objetivo al concepto requiere dar realidad a sus funciones de unificación, por una parte, y **a la propia unidad de éstas entre sí,** por otra. Si las funciones lógicas o cópulas establecen una unificación entre notas diversas, darle realidad a las mismas exige unificar la diversidad real por medio de funciones que sean analógicas respecto de ellas. Dado que estas funciones lógicas debían vincularse en una unidad para representarse un objeto lógico, las funciones reales deben conformar una unidad ulterior si han de poder representar un objeto real que pueda tener relaciones de identidad con aquel concepto en la operación de la discriminación.

El punto clave para este planteamiento es que se supone como condición indispensable del mismo la conciencia lógica y la evidencia de la comprensión de los conceptos. Desde esta perspectiva, igualmente se requiere suponer que **las notas** que constituyen la diversidad unificada en un concepto tienen ya validez objetiva, es decir, que podemos discriminar con ellas una diversidad real. Este supuesto dice, expresado de una manera más general, que toda posibilidad de dar validez objetiva a un concepto mostrando su capacidad para discriminar objetos reales, exige previamente poseer un número indeterminado de conceptos que ya tienen realidad objetiva o valor discriminativo, y, por tanto, que es una mala forma de plantear el problema preguntarse por una supuesta relación elemental entre conceptos simples y diversidad originaria. En un ejemplo puede quedar más claro dicho principio general: en el concepto de 'oro' es indispensable saber qué son las notas de 'metal' y 'amarillo', así como a qué realidad denominan, como condición para poder dar realidad objetiva al concepto en el que dichas notas se vinculan. Pero, al mismo tiempo, ello supone que ya se han hecho las discriminaciones correspondientes al propio concepto de 'metal' y a la diversidad que éste encierra en sí, como, por ejemplo, las notas de 'cierto brillo', 'ciertas características táctiles', de 'sonido', etc. El concepto de 'oro', pues, unifica una cierta diversidad que se supone conocida y que puede extenderse conforme lo haga necesario nuestra explicación conceptual. Pero, de la misma manera que establecer un concepto exigía el sometimiento de su diversidad a una cierta unidad que se consideraba idéntica, así, tener conciencia de un objeto exige algo más que discriminar las notas parciales, a saber: requiere distinguir entre la diversidad qué constituye su identidad, qué es accidental o posible en ella, y, a su vez, unificar toda esta diversidad en una **única** representación. Este acto ulterior de reconocer la unidad real de las diversas notas parciales, ordenadas ya como objetos o como hechos, no viene impuesto por el hecho de que sepamos discriminar a qué nos referimos con cada una de dichas nota parciales. Saber discriminar con los conceptos de 'metal', y toda su diversidad, y 'amarillo' no garantiza saber discriminar con el concepto 'oro' porque no implica tener conciencia de que allí hay una sustancia, una causa o una unidad que es el objeto real 'oro', que da valor objetivo al concepto del mismo nombre. Este reconocimiento de la unidad de diversidad, y la distinción entre diversidad fundamental al objeto y diversidad accidental al mismo, no viene dado por la explicación de las notas del concepto ni por la comprensión lógica de las cópulas como tales, sino que es producido por la comprensión de ciertas relaciones reales entre la diversidad que permiten ordenarla en un sujeto real idéntico, en la diversidad que le es pro-

pia, accidental o relativa a su trato con otros sujetos. Por eso, reconocer un objeto no es saber discriminar su diversidad parcial, sino comprender ciertas formas de relaciones entre la diversidad real y reconocer su unidad en una representación total —intuición intensionalmente fuerte— en la que se presenta un individuo discriminable por un concepto. Pero, indudablemente, esa representación total del individuo debe organizarse a partir de la diversidad sensible sucesiva que se da a la conciencia y que caracterizamos en la primera parte de este trabajo como conciencia empírica o 'percepción'.

En Kant, pues, el problema es el siguiente: cómo obtenemos una comprensión del objeto por medio de percepciones [1], si éstas no cumplen de entrada el requisito de tener relaciones objetivas y unitarias entre sí. Para poder traducir este orden sucesivo subjetivo a un orden de relaciones objetivas que pueda adecuarse a conceptos, se requiere que, en la existencia dada a la intuición, sea posible el establecimiento de algún tipo de criterio que permita unificar su diversidad en términos de sujeto real, de fundamento real, o de disyunción real, esto es, que permita aplicar a dicha diversidad las funciones de unificación conceptual o copulativa. Para Kant, ese paralelismo era obligado, pues, como es fácil reconocer en el texto anteriormente citado de los **Anfangsgründe,** en ambos casos —en el de la unificación lógica y en el de la unificación real— la capacidad que operaba era una y la misma. Es el entendimiento el que tanto comprende un concepto como aprehende un objeto en la diversidad, y siempre según las mismas funciones básicas de la inteligencia. Demostrar esta tesis es el objetivo central del criticismo.

La dificultad para contestar a la pregunta acerca de cómo obtenemos una representación del objeto a partir de percepciones, reside esencialmente en el lastre que arrastramos desde la tesis de nuestra primera parte, a saber: que la relación primaria que existe entre la diversidad es la sucesión subjetiva que le impone la forma de aprehensión de la conciencia. Dado que esta relación subjetiva es determinante respecto a todo conocimiento —pues todo conocimiento es siempre de una conciencia—, debemos demostrar que aquella ordenación subjetiva no impide el reconocimiento de una ordenación objetiva de la diversidad que haga posible la representación de un objeto. Para ello es necesario que el propio tiempo puro pase a convertirse en una representación objetiva que permita establecer en su seno relaciones reales y objetivas. Naturalmente, el terreno para estudiar esta problemática es el de las **Analogías de la Experiencia**, pues ellas estudian cómo, a partir de las percepciones, nos representamos objetos por medio de un enlace necesario que regula las relaciones entre ellas [2]. Dos cosas son importantes aquí: la base sobre la que trabajan las Analogías y la noción de

1 El texto completo en el que se incluye esta tesis es el siguiente: «la experiencia... determina su objeto por percepciones. Es, pues, una síntesis de percepciones, la cual no está contenida en las percepciones, pero contiene la unidad sintética de su diversidad en una consciencia; unidad que constituye lo esencial del conocimiento de objetos de la sensibilidad, es decir, de la experiencia (y no sólo de la intuición o de la sensación». (B 218).

2 Esto es evidente desde el mismo enunciado de las Analogías de la Experiencia, que dice: «La experiencia es posible únicamente por medio de una representación de la **necesaria** conexión de las percepciones» (B 218). Estas relaciones son referentes, claro está, a su orden en el tiempo. [*Subrayado mío*].

'necesidad' que está jugando en su definición. Respecto de lo primero hay que decir que las Analogías regulan las percepciones que hasta ahora han sido analizadas únicamente como la conciencia empírica que ofrece una realidad sensible, y que, en todo caso, poseen necesariamente un rasgo subjetivo: la sucesión en que son aprehendidas. Las Analogías van a estudiar cómo esta conciencia empírica es de una estructura más compleja que la que mostraba el análisis de la intuición interna, sacando a la luz un cierto orden entre las percepciones que no había sido manifiesto en un análisis del Tiempo como sucesión simple. Dicho orden se va a descubrir por medio de una reflexión conducida por la necesidad de buscar un sujeto o un fundamento real. Por medio de esta reflexión dirigida por las funciones lógicas de unificación se puede descubrir un orden interno en las relaciones de la diversidad sensible en el tiempo sucesivo de la conciencia. Sin embargo, este orden interno a las propias percepciones será establecido como necesario y a priori, con pleno derecho.

Naturalmente, 'apriori' lo utilizo como aquello de cuya necesidad tenemos consciencia, si la objetividad ha de ser posible. Las Analogías son 'apriori' en este sentido, en cuanto que van a estudiar estructuras necesarias en la relación de representaciones empíricas dadas al sentido interno, si éstas han de adecuarse a la representación de un objeto, y han de potenciar el conocimiento. Por ello, la necesidad de las Analogías es a condición de que exista la representación de un objeto en la diversidad, y por ello su **status** apriori no es irreconciliable con el hecho de ser reconocidas por medio de la reflexión sobre la conciencia empírica o percepción: si el orden que ellas encarnan desapareciera, la conciencia empírica como tal quedaría ordenada según la sucesión simple y subjetiva del Tiempo, imposibilitándose cualquier representación de objetos. De ahí que las Analogías sean apriori para nuestro conocimiento empírico.

Conviene recordar que Kant alude y trata en las Analogías muchos niveles sistemáticos, uno de los cuales hace referencia indudablemente al núcleo de problemas que ocupan los **Anfangsgründe**, relacionado con la fundamentación de la Dinámica clásica. Pero casi tan unánime como ésta es la opinión de que también están mezclados en las Analogías temas filosóficos más generales, aplicables al conocimiento empírico en general[3]. Es en esta última dirección en la que fundamentalmente voy a tratar el problema de las Analogías. Dado

3 Podrían alegarse bastantes testimonios acerca de la relación entre las Analogías y el conocimiento empírico o la experiencia sin más calificativos. Así STRAWSON mantiene que, «aunque Kant consideraba sus conclusiones como presupuestos de la ciencia Física..., éste es un punto de vista sobre la cuestión... (pues) no se sigue que no haya condiciones de necesidad afirmables sobre la posibilidad de la experiencia en general, ni se sigue que Kant no se acercase en los Principios a afirmar tales condiciones... La concepción, pues, del enlace entre la objetividad y la unidad o conexión necesaria de la experiencia es el verdadero corazón de nuestra preciosa pista» (**Los límites del sentido**, pág. 105-108).

PATON, por su parte, mantiene que «Kant cree que la doctrina de la sustancia como permanente es una presuposición necesaria no sólo de la Física newtoniana, sino de la experiencia ordinaria cotidiana» (**Kants Methapysic of...**, II, pág. 218).

Para BIRD, por su parte, «las finalidades últimas en la investigación de las Analogías son varias. La estrecha conexión entre éstas y lo que Kant llama la ley de la dinámica de la Física general, hace obvio que el argumento intenta explicar el status de esta ley científica. No obstante, es también claro que Kant no está interesado en la **KrV primariamente** en estas leyes científicas. Kant, ciertamente, intenta sugerir que tales leyes presuponen sus principios apriori, y así éstos aclaran en algún grado su status especial. Pero las categorías y sus principios operan también en nuestra experiencia ordinaria, intentando estable-

que la relevancia de la fundamentación de la dinámica clásica en la actualidad no es especialmente importante, dejar a un lado los textos (que Kant nunca considera fundamentales respecto de la exposición propiamente dicha de las Analogías) que hacen referencia a la problemática de la Física pura, no será una decisión criticable. Ello nos permitirá centrarnos en aquello que las Analogías son de una manera más esencial, a saber, una descripción, una fenomenología de la conciencia empírica temporal.

Por eso, otro detalle decisivo para la comprensión correcta de esta parte de la **KrV** es el de su relación con la problemática del Tiempo. La premisa —como creo que he señalado anteriormente— es que el Tiempo, tal y conforme fue estudiado con forma de intuición, únicamente se consideró como sucesión subjetiva indeterminada, y la conciencia empírica desarrollada en él, como una ordenación subjetiva en la que los fenómenos estaban yuxtapuestos en los momentos de la sucesión. Esta premisa está expuesta de una manera clara en la siguiente **Reflexión**:

> «Cuando las percepciones están relacionadas unas con otras espacio-temporalmente, no están todavía determinadas como objetos fenoménicos, sino sólo puestas unas al lado de otras» (**Reflexión 4679**).

Para que puedan proporcionarnos conciencia de objetos, se requieren reglas que objetivamente esta sucesión, determinando la existencia de los fenómenos en el tiempo, haciendo de éste un tiempo objetivo de experiencia, en el que las percepciones ocupen unas respecto de otras un único momento común a toda conciencia temporal. Por ello, Kant dice que «la relación entre lo diverso ha de representarse en ella (en la experiencia), tal como es objetivamente en el tiempo, no tal como es juntada en él» (B 219). Naturalmente, aquellas reglas sólo pueden ser las Analogías. Pero, para que el Tiempo en el que existe un objeto empírico sea objetivo y común a toda conciencia, se exige que su duración sea incluida y ordenada en un único tiempo objetivo y general, en el cual todos los fenómenos obtengan una determinación temporal unívoca, como formando parte de una única serie. La noción de experiencia, en cuanto que ordenación objetiva de la totalidad de los fenómenos, sólo tiene sentido si introduce esta noción de tiempo único, objetivo y general para todos los fenómenos y, por lo tanto, la

---

cer su status mostrando cómo gobiernan la experiencia tanto como las leyes de la Física... tanto nuestra experiencia ordinaria como la ciencia.» (**Kants Theory of...**, pág. 150). Como **WALSH** ha mantenido, es verdad que «se ha dicho a menudo que lo que Kant intentó hacer en las Analogías era proporcionar una base racional para la Física newtoniana; puesto que la última está ahora abandonada, la implicación es que las exigencias de Kant en las Analogías deben ser erróneas... Hay, indudablemente, una estrecha conexión entre las Analogías en particular y ciertas leyes newtonianas, pero permanece verdadero que el argumento de las Analogías se desarrolla a un nivel muy diferente del de Newton, y que las consideraciones a las que apelan no tienen mucho —si algo— que ver con la Física. Podemos, por tanto, considerar el argumento de las Analogías sin contemplar el uso que Kant hizo subsiguientemente de sus conclusiones. Si concluimos que ellas son sofismas, podemos volver de nuevo a la sugerencia de que el principal objeto de la **KrV** era obedecer a Newton» (**Kants Cristicism of...**, págs. 128-129). Por último, BENNETH dice: «La relación de Kant con Newton puede ser útil para los historiadores de las ideas: pero me parece que, si estamos buscando el núcleo del interés filosófico que existe en Kant, entonces, sus preocupaciones newtonianas son periféricas» (**La Crítica de la Razón**, I, pág. 235).

posibilidad de aquélla depende, en última instancia, de las reglas que posibilitan esta ordenación del tiempo [4].

Las Analogías, por tanto, cubren dos necesidades dentro de las relativas al conocimiento empírico en general, a saber: la de posibilitar la representación de un objeto como unidad de diversidad real que dé realidad objetiva a los conceptos, y la de posibilitar una noción de Tiempo único y objetivo que permita la ordenación de todos los objetos en una única serie, lo que constituye la propia noción de la experiencia como categoría ontológica. Llamaré a la primera función 'referencial', en cuanto que permite que nuestros conceptos obtengan referencia, y a la segunda 'ontológica', en cuanto que permite la existencia de la propia experiencia. Ambas funciones son obra de una y la misma regla, que viene expresada en la definición de cada uno de los Principios, diferenciándose porque la primera hace especial énfasis en la ordenación de la diversidad sucesiva **empírica**, mientras que la segunda lo hace en la ordenación de la **diversidad pura** de la intuición del Tiempo en cuanto sucesión indeterminada. Nosotros vamos a estudiar las Analogías desde estos dos puntos de vista, intentando aproximarnos mediante el primero de ellos a la problemática de los juicios intuitivos como operación por medio de la que se relaciona un concepto como un objeto (problemática que desembocará en la Analítica de lo Bello como punto final en el análisis de las condiciones de esta operación), y por medio del segundo a la problemática típicamente transcedental de la Analítica de los conceptos, suponiendo —como nosotros lo hacemos— que únicamente la noción de 'experiencia posible' ofrece una buena base para la explicación de la Deducción transcendental. Además, desde esta perspectiva, la unidad entre las dos partes de este trabajo queda puesta de manifiesto de una manera evidente, dado que esta segunda retoma el análisis de las instancias ordenadoras de la realidad sensible allí donde lo dejó la primera, esto es, en el sometimiento de toda realidad a la consciencia que tiene necesidad de desarrollar la aprehensión de un modo sucesivo. Creo que esta relación entre las dos partes da una base adecuada a la exposición de las Analogías, o al menos, lo suficientemente buena como para desechar algunas incomprensiones del argumento de Kant a cuya discusión voy a dedicar lo que queda de parágrafo.

§ 2.- LAS ANALOGIAS COMO PRINCIPIOS DETERMINANTES REGULATIVOS

Cuestión decisiva para comprender el status de las Analogías dentro de la **KrV**, es la de proporcionar una noción rigurosa de 'principio regulativo', que le conceda un sentido real,

---

4 Cf., para esta tesis, el siguiente texto: «La determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general» (B 219). Cf., también, este otro: «En la intuición los fenómenos son meramente dados, pero por las reglas de las percepciones (Analogías) son determinados en el tiempo. Según estas reglas, tenemos **una serie** donde nos son dados objetos.» **Reflexion 4681.**

en contra de lo que es normal en la interpretación de KEMP SMITH [5]. En realidad, por lo que respecta a esta noción, ya dijimos algo al estudiar las anticipaciones de la percepción. Nuestra conclusión entonces fue la de que los principios constitutivos establecían condiciones que permitían **decidir** acerca de la **existencia** de los fenómenos como tales, dado que proponían requisitos para obtener la intuición, ya fuera externa o interna, en cuanto figura objetiva de conciencia. Espacio y sus derivados son una condición de posibilidad para que algo se dé sensiblemente como exterior, para que algo se reconozca como existiendo o 'siendo-ahí', y, por lo tanto, debe poder hallarse en todo lo existente. Por su parte, si la intensidad que regula el principio de las Anticipaciones es condición de tener consciencia de lo **existente** en el tiempo, debe igualmente ser encontrada en todo lo existente en cuanto que este sea dado a la consciencia. Un existente sin extensión ni intensión no puede ser reconocido como tal. Naturalmente, estos principios matemáticos también dicen algo referente al contenido representacional, dado que es precisamente la materia de la representación la que testimonia de manera inmediata la presencia de una existencia; a este respecto dicen que la Materia, si ha de ser materia de representaciones empíricas, debe ser extensa o intensa, pero no dice nada de las peculiaridades concretas de extensión o intensión con que realmente existe la realidad, ni de su ordenación y sus relaciones. Dicen realmente algo que constituye la propia noción de 'materia' como aquello dado a la intuición, independientemente de toda reflexión sobre las relaciones existentes en su diversidad [6].

Para los principios regulativos las cosas, sin embargo, no están tan claras. Los dos textos básicos son B 110 y B 201. Según el primero, el grupo de los principios matemáticos se refiere a los objetos de la intuición pura o empírica, y los dinámicos a la existencia de estos mismos objetos en cuanto se relacionan unos con otros (Analogías), o en cuanto se relacionan con la propia facultad del entendimiento (Postulados); según el segundo, la diferencia está interesada en una distinta manera de considerar una posible experiencia, y, si bien repite la tesis del primero sobre la regulación de la intuición o de la existencia respectivamente, introduce dos tesis nuevas importantes:

1.-Que las condiciones a priori de la intuición constituyen principios necesarios para una posible experiencia, y que los principios matemáticos que establecen aquellas condiciones son necesarios **incondicionalmente** y de una manera apodíctica.

---

5 La distinción entre principios constitutivos y regulativos, como es sabido, fue interpretada por KEMP SMITH como intentando apoyar el contraste entre la Física y la Matemática (cf. **A. Commentary...**, pág. 347), concediéndole un valor arquitectónico.

6 La exposición más afín a la establecida aquí es la desarrollada por WARDS en su libro **A Study...**, pág. 62 ss. Para este autor los matemáticos se relacionan con el contenido de la experiencia en tanto que éste se organiza en las formas de la intuición. Los regulativos, sin embargo, no contemplan las condiciones de los fenómenos en tanto existiendo, «sino las relaciones apriori de unos con otros» (op. cit., pág. 64).

2.-Sin embargo, los principios que requieren la existencia de una posible intuición son, **en sí mismos, contingentes** y sólo son necesarios bajo una condición: la del pensamiento empírico en una experiencia, no conteniendo evidencia inmediata, sino sólo certeza en relación con la experiencia.

La mayor incomodidad de estas tesis está centrada en expresiones como 'necesidad condicionada' e 'incondicionada', y en la referencia a la existencia de una posible intuición para caracterizar los principios dinámicos. Respecto de esta última cuestión, el texto B 221 puede ser importante. Su análisis nos permite establecer una tesis que desarrolla la referencia a la existencia de una posible intuición que se hacía en el anterior punto 2. Esta tesis podría decir lo siguiente:

2.1.-Los principios dinámicos no se aplican a la constitución de los fenómenos —Erscheinung— sino a la existencia ya constituida —Dasein— de los mismos y a las relaciones que en su existencia mantienen con otros, y, por lo tanto, no regulan su aspecto de existentes (que viene dado en las condiciones de su intuición), sino que caracterizan ulteriormente su forma de existir en relación con otros fenómenos.

De ahí que se refieran a la existencia de cualquier posible intuición, pero no que den las condiciones de ésta, sino que regulan aspectos concretos de la existencia de esta intuición, a saber, su relación temporal. Desde aquí se puede alumbrar más claramente el aspecto del distinto grado de necesidad que le corresponde a unos y a otros principios. Los constitutivos, en cuanto que condicionan la intuición, dan reglas para considerar a un fenómeno como existente y, por tanto, son absolutamente necesarios, pues sin ellos no habría posibilidad de reconocer objetivamente la existencia de ninguna realidad sensible. Pero, desde las condiciones que regulan la consideración de algo como existente no se siguen condiciones para organizar las relaciones que pueda tener una diversidad con otra, ni puede darse ningún fundamento para que estas relaciones sean las únicas posibles entre la realidad existente. En cierto sentido, **la relación entre la existencia** es un hecho contingente respecto de ésta, que no puede derivarse ni de su características espacial ni temporal. De ahí que no veamos, hablando en términos absolutos, que sea necesario que la realidad se relacione en términos de 'causa', 'efecto', o de 'hecho' y 'sustancia', o de 'relaciones recíprocas' en un solo mundo. Metafísicamente, todos estos son hechos acerca de la realidad existente que en sí mismos son contingentes, dado que no podemos conocer el fundamento existencial que imponga que sean así y no de otra manera. Sin embargo, las reglas que **organizan** las relaciones existentes son condicionalmente necesarias, y todo el problema respecto de esta posición reside en que sepamos establecer desde qué condición o para qué finalidad se impone valorar su existencia con necesidad. Respecto de esto a nosotros no nos queda elección, pues hemos venido manteniendo que, en cuanto reglas, permiten traducir la sucesión subjetiva del tiempo de la intuición interna a sucesión objetiva de la experiencia, y esta traducción se impone como necesaria **si** nuestros conceptos deben tener validez objetiva, o en otras palabras, si la realidad debe poder organizarse conceptualmente. Por tanto, el punto 2.- puede concretarse en la siguiente tesis:

2.2.-Los principios dinámicos son necesarios si se quiere que el uso lógico de los conceptos adquiera valor objetivo, y si el pensamiento lógico ha de poder convertirse en pensamiento empírico. Suprimida esta condición, su necesidad no puede justificarse de ninguna manera. Son, por tanto, únicamente necesarios para la **conceptualización** de la realidad, no para su existencia.

Hay en el texto B 199 una expresión que también puede ser problemática: la de que los principios dinámicos sólo tienen certeza en relación con la experiencia. El equívoco de esta posición es que nos inclina a pensar que los principios constitutivos no la poseen, y esto es erróneo. En efecto, los principios constitutivos son necesarios para la experiencia, pues sin una caracterización objetiva de qué es lo existente no hay conocimiento posible alguno; sin embargo, la noción de experiencia hace referencia esencialmente a un conocimiento conceptual de dicha existencia y, por lo tanto, los principios dinámicos son igualmente necesarios para la posibilidad de aquélla, aunque no puedan considerarse como necesarios desde el punto de vista de la propia existencia. Esto es lo que determina que a veces Kant hable de los 'principios dinámicos' como siendo constitutivos de la **experiencia**, y de los 'principios matemáticos' como siéndolo de la **realidad** de la que tenemos experiencia. Así, en B 692, se dice:

> «En la Analítica transcendental hemos distinguido, entre los principios del entendimiento, los 'dinámicos' de los 'matemáticos': los primeros son principios meramente reguladores de la intuición, los segundos son constitutivos respecto de la misma. No obstante, dichos principios dinámicos **son constitutivos en relación con la experiencia**, puesto que hacen posible apriori los conceptos sin los que no hay experiencia alguna»[7].

---

7 Otros dos textos importantes para la distinción son: el Parágrafo 25 de los **Prolegomena** y B 201-202.— Nota. El pasaje principal del primero es el siguiente: «Con respecto a las relaciones de los fenómenos, y únicamente en consideración a su existencia, la determinación de ellas no es matemática, sino dinámica, y jamás puede tener validez objetiva, ni por consiguiente ser utilizada para una experiencia, si no está dada bajo principios apriori, que hacen posible ante todo el conocimiento experimental en relación con los mismos». (**Prolegomena**, IV, pág. 307). Este texto, como se ve, cuadra perfectamente con B 692. No obstante, hay que decir que los **Prolegomena** son el único fundamento de las interpretaciones que hacen de los principios matemáticos únicamente aplicaciones de la Matemática a la experiencia (cf. § 24 de esta misma obra). La Nota de B 201-202 permite dar la consideración de 'derivada' a esta característica, pues depende del hecho de que sintetizan o regulan rasgos homogéneos de la intuición y, por tanto, matematizables, mientras que los principios dinámicos se refieren a rasgos de la diversidad. Pero con todo, esta interpretación de los principios constitutivos desde el punto de vista de la aplicación de la Matemática a la experiencia no es única en los **Prolegomena**, como se hace evidente en IV 309 y IV 310. Por el primer texto también se muestra cómo esta interpretación se deriva del hecho de que los fenómenos «**como meras intuiciones**» ocupan una parte del espacio y del tiempo, estando dados bajo el concepto de cantidad el cual reúne la diversidad de los mismos según reglas sintéticas». El punto es: porque los principios constitutivos regulan la intuición (constituyéndola) pueden permitir la interpretación de la diversidad homogénea que incluye aquella como matematizable, pero el hecho básico es ocuparse de la intuición en cuanto tal. Este es el sentido del segundo texto: «Los matemáticos se refieren a la producción de la intuición; los dinámicos al enlace de sus existencia en una experiencia según la determinación de su existencia en el tiempo.»

Después de haber expuesto los textos de Kant no podemos concluir que este diera una definición estricta y nítida de la distinción entre ambos tipos de principios. Esto ha provocado una acusada dispersión en las interpretaciones de la literatura existente sobre el tema[8]. Por nuestra parte, creo que esta característica definitoria de su distinción se da en las tesis establecidas en 1.-, 2.1.-, y 2.2.-. Desde ahí podemos concluir que las Analogías muestran su valor y su sentido cuando se interpretan como condiciones para que el pensamiento en general se convierta en pensamiento empírico, como medios para que nuestros conceptos adquieren validez y realidad objetiva, al mismo tiempo que para relacionar lo existente a lo dado en la intuición. Esto es así porque la propia noción de Analogía hace referencia

---

8 Realmente son diversas las interpretaciones dadas por los distintos autores a esta distinción. Entre las más relevantes, además de las que estudiamos en la primera parte en el contexto del principio de las Anticipaciones, podemos señalar las siguientes: KEMP SMITH mantiene que los principios matemáticos determinan las condiciones de la intuición del espacio y del tiempo, expresando «lo que está implicado en cualquier intuición» (**A Commentary...**, pág. 346), mientras que los dinámicos determinan las condiciones por medio de las cuales podemos pensar la existencia de un objeto en tanto determinada en relación con la de otro. Sin embargo para este autor, la evidencia inmediata de los primeros se debe al hecho de que, al ser espacio y tiempo objeto directos de la mente, su certeza es inmediata e intuitiva. En su contra nosotros hemos establecido que la mayor necesidad y evidencia de los mismos se debe al hecho de que establecen condiciones más básicas de la experiencia, como son aquellas que permiten reconocer algo como existente. En relación con este asunto, KEMP SMITH establece que los matemáticos «ponen las condiciones para la generación o construcción de fenómenos» (op. cit.) siendo así que su sentido de «constitutivos» hace referencia no a que constituyen la existencia de los fenómenos, sino la figura objetiva de la intuición en la que dicha existencia es reconocida o dada. PATON, por su parte, dedica el capítulo XXXVI del T. II de su obra a esta distinción, aunque lo principal de su posición está en los §§ 2 y 3. Su exposición, como es habitual, es demasiado literal, manteniendo que cantidad y cualidad se relacionan con los objetos de la intuición y los dinámicos lo hacen con la relación de la existencia de estos objetos. (**Kant's Methaphysic of...** II, pág. 99). Por lo demás, como KEMP SMITH, mantiene que la distinción obedece a la voluntad kantiana de fundamentar la dinámica y la matemática, y habla de la distinta necesidad de los principios en los siguientes términos: «La incondicionada necesidad de los Matemáticos es debida al hecho de que éstos están interesados con objetos en tanto apariencias dadas a la intuición... y la condicionada de los dinámicos al hecho de que se interesa por objetos en tanto son juzgados como existiendo en el tiempo y en el espacio» (op. cit. pág. 103). Como vimos, el sentido de este problema era esencialmente distinto, aun cuando PATON esté acertado al mantener que «en ambos casos la necesidad es derivada desde la relación de los principios con la Experiencia posible, que es siempre combinación de intuición y pensamiento» (pág. 103). No obstante, considera que ésta no es la única manera de comprender a Kant y que, incluso, la propuesta por él es ciertamente oscura. Por ello, en la pág. 119 considera una segunda posibilidad: «Los principios matemáticos están interesados únicamente en la intuición en cuanto tal, y no en intuiciones en cuanto que dan un objeto.» Sin embargo, PATON no acepta esta posibilidad, dado que «si estas palabras debieran ser tomadas literalmente, el principio de los axiomas estaría aquí fuera de lugar y, por tanto, debería estar relegado a la Estética» (op. cit., pág. 120). No obstante, piensa que B 199 da soporte para esta interpretación. La conclusión más evidente es la falta de claridad de la exposición de este autor. Dentro de los comentaristas clásicos ingleses, podemos reseñar la posición de CAIRD, para quien es válido objetar a Kant que la distinción entre principios constitutivos y dinámicos no es suficiente, ya que el Criticismo precisa de una ulterior distinción entre Analogías y Postulados, ya que éstos «no contienen ninguna determinación de los objetos de la experiencia, sino de su relación con nuestras facultades de conocimiento» (**The Critical Philosophy...**, pág. 486.) Desde esta objección, CAIRD interpreta la problemática que nos ocupa como sigue: La distinción entre matemáticos y dinámicos obedece a la idea de la Ciencia de Kant, pero los Postulados serían parte de una meta-

a la traducción de las funciones del pensamiento lógico a lo empírico, estableciendo vínculos entre la diversidad real que son analógicos a los vínculos que los conceptos establecen entre la diversidad lógica, pues las funciones de unificación son en ambos terrenos las que relacionan diversidad según sujeto, fundamento, o relación externa. Los comentaristas, por lo general [9], no han reparado en este sentido de la noción de Analogía, pero en él se concentra toda la teoría de la Deducción Metafísica; según ella las funciones reales de síntesis de la diversidad no son distintas a las funciones lógicas que unifican distintos conceptos en un juicio (cópulas), y las Analogías no son sino la demostración de que reflexionamos sobre la diversidad dada a la conciencia, unificándola según la identidad real del sujeto, las relaciones de fundamento-fundamentado, y la de relación externa, las cuales son las aplicaciones a la diversidad real de las tres cópulas distintas: la simplemente atributiva (que establece la identidad), la condicional (que establece relaciones de fundamento-fundamentado) y la disyuntiva (que relaciona algo con una diversidad exterior a él).

Este sentido de la noción de 'Analogía' puede fundamentarse desde un punto de vista histórico. Como he señalado en otro trabajo [10], el concepto de Analogía surge en un momento sistemático en que Kant aún mantenía que los conceptos reales del entendimiento tenían en sí mismos un valor transcendental, que daban una representación de una realidad en sí, independientemente del modo de ser intuida. Para que este objeto general pudiera también

---

ciencia y no de la Ciencia en cuanto tal, y constituyen un objeto propio de la filosofía y no de la Ciencia. En lengua alemana, una interpretación radicalmente distinta a la ofrecida por mí es la de **TAKEDA**, en su obra **Kant und das Problem der Analogie**. La opinión de este autor es que «Los principios matemáticos se refieren a la intuición y los dinámicos a la existencia. Aquellos son apodícticos, pero estos no contienen evidencia inmediata... y para comprenderlos debemos pensar la relación con la cosa en sí... Este problema de la cosa en sí es el fundamento por el cual los fenómenos no son mera apariencia y por consiguiente conforman el fundamento último del ser del fenómeno, de tal manera que por ello dan el fundamento del mismo en lo que se refiere a su existencia. La experiencia general en Kant... y los principios dinámicos están vinculados con la cosa en sí porque se refieren al problema de la existencia» (op. cit., pág. 53-54). Lo más radical de mi oposición a esta interpretación es que no veo, de ninguna manera, la necesidad de introducir el problema de la cosa en sí en este contexto de los principios dinámicos, y que, como quedó claro en la primera parte de este trabajo, no hay posibilidad de usar la noción de cosa en sí para justificar de alguna manera el problema de la existencia de los fenómenos. Nuestra tesis fue que la existencia viene caracterizada por la forma de intuición en que pueda darse y, por tanto, a la intuición sensible corresponde la existencia sensible, y a la intuición intelectual la existencia intelectual de la cosa en sí. Las Analogías ordenan esta existencia sensible, en cuanto que estructuran sus relaciones, pero, en ningún caso, hay razón aquí para realizar la inferencia de TAKEDA.

9 Probablemente sea CAIRD el que más se ha acercado a la interpretación de la noción de Analogía que acabo de ofrecer, al mantener que hace referencia al «paralelismo con las relaciones que el pensamiento puro muestra en los juicios de relación que analiza la Lógica formal... El mundo de los objetos en toda su diferenciación en el Tiempo es concebido como un análogo de la pura unidad de apercepción» (op. cit., I, pág. 540).

10 Cf. **La formación de la KrV**, pág. 229 y ss.

proporcionar conocimiento de los conceptos sensibles se requería una traducción sensible de los conceptos reales, por la que adquirían una determinación producida por la condición general de todo lo dado, a saber, por el tiempo. Las Analogías no son, en este período (1.775 y ss.), sino reglas de las relaciones sensibles que son paralelas respecto de las acciones del entendimiento de la producción de conceptos reales [11]. Con el tiempo, el concepto de objeto en general fue quedando privado de valor transcendental en cuanto representación de una realidad independiente de su conocimiento sensible y convirtiéndose en lo que hemos venido llamando objeto lógico y, paralelamente, los conceptos reales o puros del entendimiento fueron considerándose en sí mismos como funciones de unificación que, privadas de la referencia a la sensibilidad, no eran distintas de las funciones lógicas. El sentido de las Analogías, que en **aquella etapa** relacionaban una realidad no caracterizada sensiblemente con una realidad 'phaenomenica' analógica a la anterior —en el fondo relacionaban la Realidad sensible como análoga a la Inteligible—, se desplazó, como consecuencia de la evolución sufrida, a una relación entre las funciones lógicas del pensar y las funciones reales de síntesis, dado que las primeras hacen referencia a una diversidad lógica y las segundas a una diversidad real. Según esto, los principios que establecen las Analogías son paralelos a los tipos de unificación de la diversidad lógica que producían los tipos de cópulas: el de atribución —que establece la identidad de una diversidad— se relaciona con la analogía de sustancia, el condicional —que vincula la diversidad lógica según fundamento y consecuencia— se relaciona con la analogía de la causalidad, y el de disyunción —que vincula una diversidad lógica independiente del concepto sujeto con éste— se relaciona con la Analogía de la reciprocidad o relación exterior. En cuanto que las Analogías, en su conjunto, permiten dar un objeto real a la representación, son paralelas a las funciones copulativas que permiten representarse un objeto lógico [12]. Hay abundantes textos que permiten apoyar esta idea de la Analogía [13].

---

11 Así habla Kant, en la **Reflexión 4679**, de que, para conocer una realidad sensible ordenada conceptualmente, «son tomadas las relaciones sensibles que están en Analogía con las acciones del entendimiento que pertenecen al sentido interno». Cf. también la **Reflexión 4675**, en la que se mantiene que «las tres relaciones en el espíritu requieren tres analogías de la experiencia para utilizar las funciones subjetivas del mismo como objetivas.

12 Una posición que apoya la mia es la de MELNICK, **Kant's Analogies**, pág. 56, oponiéndose a KEMP SMITH. (Cf. **A Commentary...**, pág. 357-8). Para otra posibilidad, cf. la posición de TAKEDA, quien mantiene que «como nosotros hemos visto desde el primer capítulo, el problema de la filosofía kantiana se desarrolla en un proceso en el que la forma se vincula con el contenido, o lo apriori con lo aposteriori; con otras palabras, éste problema refiere a aquel proceso que la experiencia en general hace posible al acercarse a la cosa en sí y permitir captar el contenido» (**Kant und das Problem...**, pág. 55)... «Nosotros no podemos conocer directamente la cosa en sí, sino únicamente los fenómenos, los que conocemos al ser afectados por la cosa en sí (pág. 56)... La forma primitiva de conocimiento y la más cierta en relación con esta existencia sería la intuición intelectual, pero tal modo de conocimiento es imposible para el ser humano finito. Sin embargo, es posible un conocimiento derivativo según la Analogía. Este es el primer significado de 'Analogía' (pág. 58)... Kant usaba la palabra 'analogía' porque la relación temporal en el fenómeno es análoga a la relación categorial... Esta interpretación es correcta, pero tengo que acentuar en relación a esto que la Analogía propiamente significa una relación entre desigualdades y que, si se olvida esto, la Analogía pierde su carácter esencial. Si la Analogía es una relación entre desigualdades, necesariamente debe tener una relación con la existencia (pág. 65)... Pero es este problema el que requiere

§ 3.- PERCEPCION Y OBJETO EN LAS ANALOGIAS

Dejando aparte algunos detalles históricos que investigan los antecedentes de la problemática de las Analogías en autores como Locke [14], en los que parece que hay un mínimo de acuerdo, lo más problemático de esta parte de la **KrV**, como ha señalado recientemente SUCHTING [15], es que no hay acuerdo acerca de cuál es el argumento que Kant quiere establecer. Por ejemplo, WARD consideró que su **status** era el de principios que en cierto sentido desarrollaban la realidad antropológica del sujeto real de la experiencia, no pudiendo ser interpretados como enunciados lógicos [16]; K. FISCHER, por el contrario, defiende con firmeza

el apoyo de la noción de cosa en sí... Cuando la Lógica transcendental se hace progresar desde una de las caras del ser-así, esto es, del fenómeno, a la del 'fenómeno y cosa-en-sí', que está en el fondo del fenómeno, y, por tanto, a la cara de la relación entre ser-así y existencia, entonces, se tiene que desarrollar la Lógica de la Analogía» (pág. 66). Como dije anteriormente, la introducción del problema de la cosa-en-sí en estos contextos me parece obsesiva.

13 Kant habla, en B 224, de una manera clara en apoyo de esta tesis, diciendo que «mediante estos principios, podremos, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos, pero sólo según una Analogía» (B 224). pero hay una serie de textos donde dicha relación analógica entre las.funciones lógicas y los principios de síntesis real son plenamente establecidos, si bien de una manera implícita. Así, en la **Reflexión 6350,** mantiene que «el sujeto de un juicio, cuya representación contiene el fundamento de la unidad sintética de la diversidad del predicado, es el sujeto (lógico). Esto que contiene la totalidad sintética real del concepto es el objeto (real). Lo que meramente contiene la unidad analítica es el sujeto lógico». Cf. también, por ejemplo, la **Reflexión 5284,** donde dice que «las categorías de sujeto real, fundamento real y todo real, se llaman relaciones reales para distinguirlas de las relaciones lógicas». La **Reflexión 4055** mantiene que «el 'respectus logicus' puede cambiarse en un uso real cuando algo existe en otro sujeto que es su fundamento real, y no cuando existe en un posible concepto de objeto». También apoya implícitamente esta idea la **Reflexión 5930:** «La unidad lógica de la conciencia... representa la unidad que está meramente interesada en la relación de los conceptos, pero la unidad real constituye el concepto de una cosa por la vinculación de su diversidad en la unidad sintética de la conciencia.» Cf. además, la siguiente lista de **Reflexiones** en las que se pone especial atención en la relación entre las funciones lógicas, que se consideran únicamente tres (y no doce, como parece indicar la Deducción metafísica) y las funciones por medio de las que se determina la existencia, las cuales, naturalmente, avanzan el sentido de las Analogías de la experiencia: 5854, 6338, 5278 y 5286. La relación analógica entre unidad analítica de concienca y unidad sintética sólo obtiene sentido real en el caso de las Analogías de la experiencia, como lo establece B 220: «El principio general de las tres Analogías se basa en la... unidad sintética.»

14 Para estos problemas cf. el capítulo VI sobre el tiempo, en la primera parte del trabajo. Cf. también el trabajo de HARTMANN, **The Analogies and the After**», pág. 49, donde se señala al **Essay, II,** §14-17 y 19 como fuentes de la problemática kantiana.

15 Cf. su trabajo «**Kant's Secod Analogy of...**, pág. 322. Este trabajo publicado en Kant Studies Today no hace sino aludir al estado presente de la cuestión.

16 Cf. WARD, **A Study of...**, pág. 87: «La síntesis transcendental de Kant considera realmente el sujeto actual de la experiencia como la fuente real de las categorías de sustancia y de causa. Si así fuera, su origen no podría probarse como siendo lógico, sino antropomórfico.»

su carácter transcendental[17] y KEMP SMITH, por último, ha valorado las Analogías como enunciados empíricos[18]. Algunos comentaristas le han negado su carácter homogéneo, pues consideran que la categoría de sustancia no regula, en sí misma, una relación, sino que es la condición de posibilidad de ésta (cf. WATSON, **Kant Explained...**, pág. 197), pero otros, mucho más críticos, le han negado coherencia, tanto consigo mismas como con el resto de la **KrV**. KEMP SMITH es, sin duda, el principal defensor de esta posición, siendo sus principales acusaciones las de que Kant olvida todo su tratamiento del espacio, limitando sus análisis al tiempo (**A. Commentary...**, pág. 360), y la de que la primera analogía de Sustancia contiene dos partes contrarias entre sí e imposibles de coherenciar, ya que habla de dos conceptos de tiempo irreconciliables: uno como sucesión y otro como diferenciándose en modos de ser[19]. Esta última acusación es realmente fruto de una comprensión injustificable por parte de este autor, pues, como he defendido, el problema central de las Analogías precisamente es mostrar cómo el primer concepto de tiempo, en tanto que sucesión pura, hace incomprensible la posibilidad de la experiencia y presenta el problema de la necesidad de dar paso a un segundo concepto de tiempo ordenado objetivamente, siendo necesario establecerlo a partir únicamente del orden de la diversidad que se manifiesta a aquella conciencia temporalmente subjetiva. Por lo demás, como ya dije en páginas anteriores, los comentaristas también se dividen entre los que mantienen una interpretación cientificista de las Analogías y los que, en cierto sentido, la niegan[20], pero no me detendré ya más en esto.

---

17 Esta es, naturalmente, la posición que comparto: cf. FISCHER, **A Commentary...**, pág. 109-110: «¿Cómo ha probado Kant que en los fenómenos debe haber algo permanente? Porque si no fuera así, cualquier determinación objetiva del tiempo, y con ello toda experiencia, sería imposible. Esta prueba es transcendental. Es precisamente la prueba crítica.»

18 Cf. **A Commentary...**, pág. 361: «El principio de conservación de la materia... no es realmente capaz de prueba transcendental. No es una presuposición de la experiencia posible, sino meramente una generalización fundada empíricamente.» Para KEMP SMITH éste es el sentido de la Primera Analogía.

19 Cf. op. cit., pág. 358: «La primera analogía lleva consigo afirmaciones directamente contradictorias. Su primera parte afirma que cambio y simultaneidad son modos del tiempo, y la segunda lo niega.»

20 A favor de la interpretación cientificista, véase, además de los referidos anteriormente, TAKEDA, **Kant und das Problem...**, pág. 67; este autor afirma que Kant parte del estudio de la Lógica; «pero no puede permanecer en la mera Lógica, sino que se inclina por el concepto fundamental de la ciencia natural pura. El influjo de Newton es aquí reconocible». «Kant, con el principio de la sustancia quiere fundamentar el principio de permanencia de la masa en la Física» (pág. 71). Cuando Kant habla del juicio 'el cinabrio es rojo' como siendo una ejemplificación concreta de la Analogía de la sustancia, TAKEDA lo interpreta así: «esto no significa directamente que el cinabrio es la sustancia y la rojez su inherencia. Este juicio concreto y singular se construye por la experiencia particular y su contenido lo permiten las percepciones. Se sigue de la categoría de la sustancia, pero no es la categoría misma... El principio de la experiencia no está al mismo nivel que el contenido particular de la experiencia» (op. cit., pág. 72). En contra suya, cf. WARD, **A Study of...**, pág. 199, para quien «los actuales objetos de nuestra experiencia son absolutamente concebidos como sustancia, que mantienen su identidad en el tiempo aparte de todos sus cam-

La fuente de dificultad para PATON es más digna de ser discutida. Para este autor, Kant combina en un sólo argumento dos tareas distintas, a saber: la de una preocupación teórica por el tiempo, y la de un interés concreto por los objetos existentes en el espacio, lo que le da una complejidad agravada aún por el hecho de que Kant olvida el problema de los sucesos mentales que se dan en el tiempo y que, constituyendo la conciencia empírica, en principio parece estar íntimamente vinculado con aquellos intereses[21]. En cierto sentido, esta mezcla de intereses que justifica que hayamos dividido la función de las Analogías en referencial y ontológica, PATON la considera motivo de las principales dificultades del capítulo y, por ello, está inclinado a valorarla como accidental al argumento y exterior al mismo. Nuestra posición, al contrario, los hacía igualmente legítimos y necesarios para el argumento general. Una vez afirmado esto, es fácil comprender que la exposición de PATON no nos va a satisfacer. Ante todo, hay en ella un incomprensión de las conclusiones respecto de los dos tipos de intereses anteriormente aludidos. En efecto, acerca del tiempo PATON considera que las Analogías concluyen manteniendo que «sólo en el tiempo pueden los fenómenos concebirse como permanentes, sucesivos y simultáneos» (**Kants Methaphysic of...**, II, pág. 165), y acerca de los objetos el resultado del argumento puede exponerse en los siguientes términos: «Puesto que todos los objetos de la experiencia deben existir en el tiempo, ellos deben caracterizarse según la permanencia, sucesión y simultaneidad, de acuerdo con una regla apriori» (op. cit., pág. 167). Ambas conclusiones trivializan las Analogías, dado que la primera es una tautología, ya que —como se demostró en el capítulo V— permanencia, sucesión y simultaneidad sólo pueden ser considerados como modos del tiempo y, por lo tanto, sólo son posibles en él; la segunda es una conclusión que no necesita del argumento de las Analogías, sino sólo de la premisa establecida en la Estética Transcendental, según la cual todo lo realmente existente de una manera sensible, si ha de ser conocido, está sometido a la conciencia temporal, al tiempo y, por tanto, a los modos de éste. Como yo lo veo, las Analogías quieren concluir precisamente cómo son posibles los modos del tiempo (sucesión, permanencia y simultaneidad) si, en principio, el tiempo es una intuición pura caracterizada como sucesión indeterminada y subjetiva; la cuestión es cómo, a partir de ésta, se constituye una sucesión objetiva que permita dar cuenta de las relaciones objetivas de existencia de la realidad. El segundo paso será mostrar cómo esta sucesión objetiva puede organizar un tiempo único que permita una única serie de sucesión empírica[22] cuyo conocimiento pue-

---

bios». Una posición ecuánime no debe negar la aplicación de las Analogías a los primeros principios de la Ciencia, pero tampoco debe olvidar su función en el conocimiento empírico general. Ambos poseen bases y principios comunes, no siendo permitido mantener que uno de ellos —el científico— da la estructura del segundo. Esta es, sin embargo, la opinión de TORRETTI, **Manuel Kant**, pág. 444.

21 Cf. PATON, **Kant's Methaphysic of...**, II, pág. 161: «La combinación de una insistencia teórica en el tiempo y un interés concreto por los objetos en el espacio (con el olvido de los sucesos mentales en el tiempo) es la fuente de dificultad de su argumento.»

22 WALSH, en su trabajo **On the Perception of...**, ha expuesto esta cuestión con claridad: «Un sistema unitario de tiempo es aquel en el que toda adscripción temporal, toda fecha o duración, puede ser directamente relacionada; en tal sistema, tiene sentido preguntar acerca de cualquier supuesto suceso si ha prece-

da ordenarse en una única experiencia posible, en relación con la que este tiempo único es un apriori, igual que ya lo era el espacio. Por tanto, el sentido de la argumentación es partir de la sucesión subjetiva, alcanzada en el llevar a conciencia los fenómenos y representada como intuición pura, para llegar a definir las reglas de una sucesión objetiva en la que la existencia real y sus relaciones quede ordenada, posibilitando una objetividad empírica concreta en el orden de las percepciones y, a partir de las reglas que permiten objetivar esta sucesión de la realidad, establecer las condiciones para la definición de un tiempo único en el que todo acontecer se encuentre incluido y determinado respecto de otro.

PATON no ha podido comprender este sentido de la argumentación por dos razones: primera, porque no ha tratado correctamente la premisa del argumento, es decir, la sucesión subjetiva de la conciencia. Acerca de ella dice: «que nuestra aprehensión sea meramente sucesiva... parece inconsistente con las doctrinas más centrales de Kant.... El punto que yo deseo enfatizar, sin embargo, es que este error, aún si estuviéramos justificados en atribuirlo a Kant, no afecta a su argumento» (op. cit., pág. 193-195); para él es difícil aceptar una explicación correcta de lo que podría ser aquella sucesión subjetiva, confesando que «Kant está tratando, ciertamente, con abstracciones que son el producto del análisis» (op. cit., pág. 193), y, por tanto, está obligado a negar la relevancia de esta cuestión para el argumento de las Analogías. Realmente, la sucesión subjetiva sí es característica de un nivel de la conciencia descubierto únicamente por el análisis transcendental, pero ello no implica que no tenga una relevancia real, pues, por una parte, describe el modo real de dar cuenta de la diversidad, que siempre es sucesivo y, por otra, proporciona las notas básicas de la idea de tiempo. No considerar este primer nivel como relevante impide plantearse el problema real de las Analogías y de la ordenación de la existencia en el tiempo.

La segunda razón por la que PATON no ha podido comprender el sentido de la argumentación está íntimamente vinculada con la anterior y consiste en creer que Kant olvida el problema de las representaciones empíricas en cuanto sucesos en una conciencia. La realidad es bastante distinta, ya que las Analogías están referidas siempre a la problemática de la ordenación de percepciones en cuanto que constituyen representaciones conscientes de la realidad empírica, las cuales, precisamente, son las que llenan esa sucesión indetermina-

---

dido, sigue o es simultáneo con cualquier otro que también se supone como suceso. Kant asume de una manera correcta —me parece— que el sistema temporal que nosotros tenemos se propone ser unitario en el sentido fijado. Por consiguiente, asume que los enunciados que asignan fechas a sucesos o duraciones a procesos, son entendidos como diciendo algo acerca del mundo objetivo, en lugar de registrar lo que a la persona particular le sucede en el sentimiento.» (pág. 160). La cuestión es que «Kant cree que nosotros podemos hacer juicios temporales genuinos sólo si el mundo experimentado tiene una cierta forma necesaria» (pág. 161). Probar esto es mostrar la posibilidad de la experiencia, lo que requiere siempre una prueba transcendental. Cf. también su libro **Kants Criticism of...** expresa, de una manera más relacionada con las Analogías, esta misma tesis: «Las Analogías han de hacer claro que las relaciones que estudian tienen que ver con las cosas en cuanto pertenecientes a un único sistema temporal. El punto central de las Analogías, muy equivocado por los comentaristas, es que proponen establecer lo que verdaderamente debe ser el mundo experimentado si hemos de hacer juicios objetivos temporales dentro de un único sistema de tiempo» (pág. 124).

da y subjetiva que PATON ha despreciado. Ambas cosas —sucesión simple y subjetiva del tiempo, y percepciones como representaciones de una conciencia temporal— van íntimamente vinculadas, no pudiéndose privar de valor a una de ellas respecto de una argumentación y exigir al mismo tiempo que la otra sea tenida en cuenta, ya que la tesis de Kant es que la segunda tiene a la primera como su propia estructura. Puesto que todo esto obliga a proponer un argumento desde distintas premisas, es imposible que PATON contemple lo que para nosotros son conclusiones. En efecto, lo que para nosotros era la conclusión obligada de las Analogías era la posibilitación de un orden objetivo de la diversidad que diera cuenta de las relaciones existentes en la realidad, dado que la premisa era el orden de diversidad subjetivamente sucesivo, que en ningún modo podía ser considerado como orden de lo real, sino únicamente como orden de la consciencia en la aprehensión de lo dado a una intuición. PATON al negar esta premisa no ve el problema central de las Analogías ni necesita urgentemente de la conclusión, sino que para él ésta es esencialmente una asunción o supuesto kantiano[23], que es verdadero incluso de la más simple clase de experiencia que podamos imaginar. Pero PATON olvida que precisamente es la finalidad de las Analogías posibilitar esa experiencia, y que dicha posibilidad es puesta en duda únicamente desde el hecho de que nuestra consciencia impone una sucesión que no es objetiva. PATON falla, por tanto, en dar con precisión las premisas y las conclusiones del argumento de las Analogías.

El planteamiento que estoy defendiendo, y que obliga a partir de la sucesión subjetiva de percepciones para llegar a la determinación de la sucesión objetiva de la realidad independiente de aquélla, aunque reconocida en la conciencia[24], ha creado un problema de fondo que merece la pena señalar: ¿en virtud de qué una ordenación reglada de la diversidad dada a la conciencia sucesiva puede atribuirse a los objetos exteriores existentes en cuanto ordenación objetiva de las relaciones de su realidad?, ¿por qué una determinación del **orden de la conciencia** puede hacerse extensiva a la **realidad** en cuanto determinación de su orden? Estas preguntas obligarán a matizar mi anterior posición, relacionándola con las tesis fundamentales del realismo empírico. En efecto, es claro que las percepciones ordenadas subjetivamente dan cuenta de una realidad sensible existente independientemente de la conciencia, aunque no de su orden. Nuestra experiencia completa de ella incluye la representación

---

23 Cf. **Kant's Methaphysic of...**, pág. 171, II, «Nosotros estamos titulados a asumir como sus supuestos que somos conscientes del orden objetivo de los sucesos en el tiempo, y que el tiempo mismo no puede ser percibido. Aún en la más simple clase de experiencia que podamos imaginar... nosotros podemos distinguir el orden de los fenómenos del orden subjetivo de nuestro conocer.» Cf. también, II, pág. 169.

24 Este planteamiento es el de STRAWSON inicialmente: «Fue una gran intuición de Kant percibir que este problema (el de la experiencia) puede reducirse al de descubrir las condiciones necesarias de la posibilidad de distinguir dos conjuntos de relaciones: las del tiempo entre los objetos... y las del tiempo entre los miembros de la serie de las mismas percepciones. Si no hubiera ninguna forma de hacer esta distinción, no tendría entonces significación alguna la distinción entre objetos y percepciones de objetos y, por tanto, la misma noción de experiencia» (**Los límites del sentido**, pág. 110).

de cambios, sucesos, etc.[25]. Pero el problema es cómo llegamos a esta experiencia y cómo distinguimos este mundo de relaciones objetivas si ha de venir conocido por una conciencia que impone, en su dar-cuenta-de-él, una sucesión subjetiva y unas relaciones de yuxtaposición realmente arbitrarias. La respuesta sólo puede ser una, y es que esa distinción debe producirse de una forma interna al percibir, a la conciencia, por medio de reglas que aparezcan en el campo de la conciencia y de su reflexión. Sólo así adquiere sentido la posibilidad de discriminar entre sucesión subjetiva y objetiva. Esto no es un supuesto —como PATON quería[26]—, sino algo que tiene que demostrarse. La cuestión con que ahora nos enfrentamos es decisiva: Si ese orden objetivo de sucesión debe ser interno a la conciencia de representaciones, ¿cómo podemos atribuirlo a los objetos existentes independientemente de la conciencia? Para contestar a esta pregunta, algunos intérpretes han mantenido que, para Kant, el objeto exterior es, en el fondo, únicamente el producto de una síntesis subjetiva sometida a reglas (cf. por ejemplo, PRAUSS, en nuestro capítulo IV) y otros (como CAIRD)[27] han señalado que nuestras percepciones refieren a objetos cuando están ordenadas de acuerdo a las reglas que establecen las Analogías. La primera posición contradice, en cierto sentido, que el objeto exista independientemente de lo dado a la percepción y debe desecharse desde nuestra perspectiva; la segunda, debe ser matizada, porque si bien reconoce que, para referir a objetos, debe haber una orden interior a la conciencia, deja el campo abierto a una serie de preguntas que no son realmente legítimas, pero hacia las que nos sentimos siempre inclinados; una de ellas podría ser la siguiente: ¿qué estructura u orden debe poseer los objetos exteriores si las percepciones que de ellos tenemos se nos dan de una manera ordenada? No digo que este tipo de preguntas sea realizado por CAIRD, sino exclusivamente que se origina de una manera inmediata, en cuanto que hablamos de un orden de percepciones que **refiere** a objetos. El supuesto de estas preguntas es que **el orden** objetivo de la conciencia y **el orden** de la realidad son distintos y que, por tanto, hay un sentido legítimo en las preguntas acerca de cuál debe ser el orden de lo real para que sea conocido de determinada manera. Sin embargo, estas preguntas son ilegítimas para el idealista transcendental, y por ello la posición expuesta en segundo lugar debe ser matizada para que sus relaciones con esta última

---

25 Esto no quiere decir que la idea de la sucesión subjetiva dependa ya de la idea de sucesión objetiva. El mundo podría no tener cambios y, sin embargo, haber una sucesión subjetiva en la conciencia. Para una opinión contraria, cf. STRAWSON, op. cit., pág. 112.

26 Cf. WALSH, **Kants Criticism of...**, pág. 125: «Kant parte de lo que considera un hecho: que suponemos que distinguimos sucesión aparente de real.»

27 Cf. CAIRD, **The Critical Philosophy...**, I, pág. 519: «En otras palabras, reconocemos que una percepción refiere a un objeto sólo en tanto que reconocemos que aquélla está necesariamente relacionada en el tiempo. Pero reconocer tal conexión... es descubrir una conexión que nuestra inteligencia necesariamente introduce dentro de los sense data.» Naturalmente, sólo aduzco en mi apoyo la primera parte de esta cita.

doctrina sean de coherencia. Para ello debemos decir que nuestras percepciones objetivamente ordenadas no refieren a objetos, sino que **dan cuenta del orden** de los mismos. Cuando las percepciones se ordenan de acuerdo a las Analogías, dan cuenta de los vínculos y relaciones de la existencia sensible independiente de la conciencia, pues entonces tenemos consciencia de que en nuestras percepciones están vigentes conexiones que no dependen de nuestro modo de dar cuenta de ellas, sino que se nos imponen, sea cual sea el orden según el cual las llevamos a la consciencia. Esta imposición, que presenta formas fijas (las cuales testimonian ser conforme a las reglas), debe reconocerse, entonces, como valiendo no sólo para mi conciencia, sino para cualquier subjetividad sensible.

Ahora bien, dado que no hay otro modo de discernir otros rasgos necesarios en nuestra sucesión subjetiva, el significado de lo que sea la noción de 'objeto' para una conciencia, queda reducido al hecho de la presentación en ésta de este orden necesario y, en este sentido, sólo podemos hablar de 'objeto' en cuanto que llegamos a ser conscientes de un orden riguroso de las percepciones. Así, la filosofía del idealismo transcendental tiene aquí una aplicación precisa, pues permite mantener que la existencia de la realidad y lo que en ella se nos da de una manera objetiva **tiene que poder reducirse a figuras de consciencias,** a representaciones ordenadas según condiciones necesarias, de tal manera que, en cuanto objetividad sensible, resulte ocioso preguntar qué es en sí mismo el objeto y sus propiedades, independientemente de cómo aparece dado a esta conciencia ordenada. Objetividad existente y conciencia ordenada constituyen un sólo orden a describir —se representan mutuamente— y sólo por el análisis filosófico se precisa de su separación. Por ello, Kant, al analizar las reglas necesarias que ordenan la conciencia, está analizando al mismo tiempo las reglas de una **objetividad real que se manifieste a ella**. Así, las representaciones ordenadas según las Analogías no son únicamente representaciones que se suceden en una conciencia, sino que muestran que por medio de ellas tenemos noticias de las **relaciones** existentes en los objetos. Entre sucesión ordenada en la conciencia y sucesión en el objeto real en general, no hay posibilidad de introducir una diferencia o distinción **en la conciencia**, no hay dos cosas a describir, sino un orden real del que la conciencia da cuenta. La función del realismo empírico es garantizar que, dado que las percepciones en cuanto conciencia empírica dan cuenta de una realidad independiente de la conciencia, el orden regulado y necesario en las mismas sea valorado como orden de lo real existente. Estética y Analítica tienen aquí una de las principales ocasiones de mostrar su coherencia.

Todo ello sugiere que sólo la reflexión sobre la sucesión simple de la diversidad en la intuición interna, la reflexión sobre el orden de lo que en el tiempo de la intuición pura sucede, como ámbito donde lo real fenoménico tiene que manifestar su orden, puede mostrar los casos en que las percepciones poseen un orden objetivo, sometido a reglas que valen para dar cuentas de las relaciones entre lo que existe. Sólo así las reglas de la objetividad serán internas a la conciencia, teniendo el valor de dar cuenta de lo real, pues las percepciones sobre cuyo orden se reflexiona son la conciencia de la intuición empírica en cuanto forma de darse lo realmente existente. Esta afirmación supone aceptar —como ha sido puesto de manifiesto de manera insistente por MONTERO [28]— que en ningún caso es un supuesto de la **KrV** la existencia de un material empírico caótico y desordenado. Pero también sugiere una nueva relación entre lo empírico y lo apriori, que, en cierto sentido, atenta contra el for-

malismo con que tradicionalmente se han interpretado el idealismo de Kant. En efecto, si lo empírico y su conciencia es la base sobre la que la reflexión se ejercita, **es su orden** el que es sacado a la luz. La consciencia sólo puso la sucesión subjetiva, que es superada precisamente por cierto orden que impone el propio contenido de las percepciones; lo apriori no es, en relación a esto, un conjunto de estructuras mentales impuestas por la dinámica de la razón, sino esencialmente una condición para que se manifieste, para que se transparente la propia estructura de ese orden de lo empírico, y de lo que tenemos conciencia de su necesidad, si ha de ser posible la experiencia en cuanto presentación de un objeto apropiado a un concepto (función referencial), o en cuanto unidad del conocimiento de la realidad empírica (función ontológica). En todo caso, lo apriori no es una estructura independiente que se vuelque sobre un material caótico y dado por medio de la receptividad, sino una categoría filosófica que establece el status de necesidad de ciertas estructuras internas y según las cuales dicho material se revela a la conciencia; de ahí que las relaciones entre lo apriori y lo empírico no sean de concordancia, como propone MONTERO[29], ni de subsumción, como propone el formalismo clásico, sino que deben caracterizarse como las existentes entre un orden real-existente-empírico concreto y sus condiciones de manifestación y exposición a la conciencia, halladas mediante un argumento filosófico reflexivo. Para testimoniar de una manera provisional que tanto la consideración del orden interno a los fenómenos, como esta noción de lo apriori, son genuinamente kantianas, baste con referirnos a las siguientes **Reflexiones:**

> «**La interna necesidad de los fenómenos,** esto es, aquella relación que los hace exentos de lo subjetivo y que es considerada como determinada por una regla general, es el objeto. Lo objetivo es el fundamento de la concordancia de los fenómenos unos con otros» (**Reflexión 4675**).

---

28 MONTERO, en **El Empirismo kantiano**, pág. 283, dice: «La conclusión más clara que podemos adoptar es que las obras de Kant dan cuenta de unas estructuras empíricas poseedoras de una manifiesta complejidad. Con ello queda muy atrás la tentación de atribuirles cualquier doctrina que sostuviera lo que sensible es caótico. El hecho de que el sistema kantiano se enderezara preferentemente hacia una fijación de lo apriori, para decidir sus atribuciones y sus límites, no debe dejar pasar desapercibidas cuantas referencias hizo a unas estructuras empíricas dadas, que no son producto de la espontaneidad con que la razón organiza la experiencia.»

29 Cf. **El Empirismo kantiano**: «La existencia de una proporción entre lo conceptual y los datos empíricos, exige que haya entre éstos una regularidad congruente o proporcional a la que fijaba la regla propia de cada analogía» (pág. 188). Estos principios, «que expresan una analogía o proporción entre los conceptos puros y los datos empíricos por medio de los esquemas transcendentales, constituyen la formulación más notable de la **coordinación o congruencia** entre lo apriori y lo empírico» (pág. 190). Las analogías «cuentan con unos datos fenoménicos que cumplen sus predicciones... (y son) los casos más espectaculares de la **coordinación** entre lo apriori y lo empírico» (pág. 191). A mi modo de ver, las tesis principal del trabajo de MONTERO obliga a la destrucción de la interpretación de lo apriori en el sentido tradicional, pero esta destrucción no se lleva a efecto en el mismo, obligándole a proponer, en contra de la interpretación tradicional, esta relación de coordinación (cf. para matizar la opinión del autor la pág. 290 ss. de su trabajo).

«Los fenómenos no los podemos construir... y por ello, tenemos que tener **reglas de su exposición**. Estas son **reglas efectivas de los fenómenos mismos**, en tanto que deben descubrirse **en el análisis de lo interno a los mismos**.» (**Reflexion 4678**).

Para comprender, sin embargo, esta noción de apriori, debemos recordar el sentido en que las Analogías eran necesarias, puesto que ahora vemos que como reglas que ordenan las relaciones internas de los fenómenos no son necesarias en sí mismas, sino bajo la condición de que exista un conocimiento de experiencia y una aplicación del pensamiento a la realidad, a condición de que el orden sucesivo de conciencia llegue a transparentar objetos, individuos y hechos.

Algunos comentaristas —y ésta es la última cuestión introductoria que abordo en este primer capítulo— han sugerido con insistencia que no es posible desarrollar una Analogía con independencia de las demás, sino que se relacionan y se suponen recíprocamente[30]. Creo que esta verdad ha sido desatendida por los grandes comentaristas, quienes han expuesto este problema —como otros muchos de la **KrV**— de una manera lineal respecto del texto de Kant. A mi modo de ver, esto pesa con fuerza sobre sus interpretaciones. También se ha dicho con verdad que la exposición de la noción de 'sustancia' juega un papel primordial dentro de los fines generales de las Analogías, a saber, el de la fijación y determinación de una realidad empírica en un tiempo objetivo. Sin embargo, esto no debe llevarnos a una exposición unilateral de la Analogía de la sustancia, pues a su vez ésta no puede establecerse más que como un resultado que requiere ser mediado por las formas de existir en el tiempo que regulan las otras analogías. El carácter primordial del principio de la sustancia consiste en que su establecimiento es el objetivo final de los otros dos. Efectivamente, si las Analogías pretenden la determinación de una existencia en el tiempo, ello es únicamente posible porque permiten dar un sentido a la noción de 'sustancia', pues —como mantene la **Reflexión 4682**— «la determinación de una existencia en el tiempo en general, sólo puede suceder a partir de algo que está en todo tiempo: la sustancia». Esto permite concretar el sentido en que se relacionan recíprocamente las Analogías: los modos de existencia en el tiempo, que regulan la Analogía de 'causa' y de 'reciprocidad', están en función de posibilitar un sentido a la Analogía de 'sustancia', como condición básica de toda experiencia[31] y, por tanto, esta última es la condición para que aquéllas obtegan un sentido pleno. Por tanto, voy a exponer en una sola argumentación la parte de las tres Analogías que permite establecer la de la 'sustancia'.

---

30 STRAWSON ha manifestado tesis semejantes a ésta, como por ejemplo la siguiente: «Los elementos que todavía podemos considerar aceptables de la solución kantiana a este problema forman, realmente, una estructura única y compleja de argumentación. Pero Kant no presenta un argumento unificado de este tipo. Debemos recogerlo lo mejor que podamos de las diversas argumentaciones de las tres Analogías y de la refutación del idealismo.» («**Los límites del sentido**, pág. 111). Cf. también MONTERO, **El Empirismo kantiano**, pág. 192.

31 Cf. PATON, **Kant's Methaphysic of...**, II, pág. 196: «Lo permanente es el fundamento último sobre el cual somos conscientes de las relaciones temporales..., pues garantiza una única serie en el tiempo.» Cf. también CAIRD, **The Critical Philosophy**, pág. 535 y 545. WATSON, **Kant Explained...**, pág. 197; y COHEN, **Kommentar zu...**, pág. 90.

CAPITULO VIII

LAS ANALOGIAS Y LA SUSTANCIA

§ 1.- INTRODUCCION: ¿SUSTANCIA O SUSTANCIAS?

Bueno seá referirse a los comentaristas para fijar los problemas que generamente se encuentran en la noción de 'sustancia' una vez expuestos los principales problemas que se nos presentan en el concepto general de 'Analogías'. Sin embargo, desecharé de entrada, como dije en el capítulo anterior, los problemas de la relación de la primera Analogías con la noción física de 'masa', de acuerdo con mi creencia de que Kant pretendía fundamentalmente establecer la necesidad de cierta regla para la posibilidad de la experiencia y el conocimiento empírico en general, aún cuando adelante ciertas consecuencias que aquella regla tiene para la justificación de ciertos conceptos básicos de la Física General [1]. Pero entiendo que esto significa en el fondo un problema de opción respecto de la línea de exégesis

---

1 Para una opinión en contra, cf. MONTERO, **El Empirismo kantiano**: «En definitiva, Kant pretendía con ello legitimar transcendentalmente lo que venía siendo la investigación científica de unos componentes últimos de la materia, que no correspondían de un modo simple a lo que hallamos, en un primer contacto, en la realidad material» (pág. 197). WALSH ha objetado que «el concepto de sustancia tenga aplicación en el mundo experimentado, es una verdad que podemos conocer apriori: pero su aplicación podemos encontrarla sólo por medios empíricos... Descubrir qué constituye lo permanente, debe ser tarea del científico, no del filósofo crítico» (**Kants Criticism...**, pág. 163-164). PATON también mantiene que «Kant encuentra en la doctrina contemporánea de la conservación de la materia la confirmación empírica de su principio más general, según la cual este 'quantum' de sustancia no puede ser aumentado ni disminuido» (**Kants Methaphysic of...**, II, pág. 209). Ello es así porque Kant identifica 'sustancia' con 'materia'. Esto, sin embargo, no es, para WELDONN, ni legítimo ni central en el argumento de la primera Analogía, el cual pretende demostrar que «si descubrimos coherencia objetiva en nuestras percepciones, debemos considerarlas como relacionadas con algo permanente real» (**Kants Critique of...**, pág. 186-187).

a seguir. Mayor problema, sin embargo, supone decidir sobre la cuestión de la relación entre las nociones de 'sujeto último' y 'lo permanente', de 'Sustrat' y 'sustancial', y si dicha relación permite, o no, un sentido en el que se pueda hablar de la existencia de 'sustancias', y no sólo de 'sustancia única'. PATON ha dicho algo claro acerca de este particular: la idea de sustrato, de sujeto último y de permanente, están unidas a la noción de 'sustancia', de tal manera que ésta puede hacer referencia a una diversidad de entidades, las cuales pueden, a su vez, considerarse como partes de algo más básico o permanente que ellas; de ahí que la noción de 'sustancia' en Kant no incluya la de 'sustancial', en cuanto realidad última de todo lo fenoménico[2], sino que únicamente tiene aplicación en cuanto 'sustancia-phaenomenon'. A este respecto, WALSH, por su parte, ha mantenido algo ligeramente distinto, pues afirma que el sentido genuino de la Analogía de 'sustancia' es el de establecer algo de una manera absoluta, y no sólo con permanencia relativa, no aceptando ninguna justificación para los textos en los que Kant parece referirse a las sustancias particulares[3]. En esta misma posición se encuentra MONTERO, para quien, en contra de PATON, la Analogía sí que intenta establecer un sentido de lo sustancial que no puede concretarse en ningún fenómeno, ya que éste únicamente posee una persistencia relativa[4]. Naturalmente, en el fondo hay una distinta interpretación de la noción de sustancial, que, en el caso de PATON, hace referencia a la realidad última, y, en el caso de los otros comentaristas, lo hace únicamente a lo permanente absoluto. Esto será relevante para el problema ulterior de si y en qué sentido la noción de sustancia impone la noción de sustrato. Pero en lo referente a la cuestión de si la primera Analogía tiene virtualidad en relación con la ordenación de las cosas empíricas como sustancias o únicamente virtualidad respecto de la permanencia absoluta, BENNET tiene

---

2 Cf. PATON, **Kants Methaphysic of...**, II, pág. 184-85, donde mantiene que «los dos puntos de vista tradicionales de la sustancia son: primero, que es el sustrato permanente del cambio. Kant acepta la primera consideración como implicada en la verdadera idea de sustancia, sugerida por la forma categórica del juicio. Cuando nosotros traducimos esto en términos de tiempo, la sustancia llega a ser el sujeto permanente de los predicados que cambian, o el sustrato permanente del cambio... Kant mantiene que tiene que haber muchas sustancias y que cualquier sustancia está constituida, a su vez, por sustancias, de ahí que él niega una tercera consideración tradicional de la sustancia que la define como autosuficiente. No debe olvidarse que Kant está únicamente interesado en la sustancia como fenómeno (substantia phaenomenon). Nosotros no tenemos ninguna razón para considerar la realidad última como permanente o como cambiante». Sin embargo, PATON mantiene que no cualquier uso o aplicación de la sustancia establece lo permanente requerido por la ciencia, exigiéndose para ésta la traducción en términos de 'masa' o 'energía' (op. cit., pág. 197), lo que no evita que «Kant crea que esta doctrina de la sustancia permanente es una presuposición necesaria no sólo de la Física newtoniana, sino de la experiencia ordinaria de todos los días» (op. cit., pág. 218).

3 Cf. WALSH, **Kant Criticism of...**, pág. 130: «Muchos modernos comentaristas dichen que Kant ha mostrado la necesidad de algo relativamente permanente, no para algo cuya permanencia es absoluta... Sin embargo, es esta última permanencia la que él cree necesaria para un sistema temporal unitario.» «Pero ésta (sustancia) es presupuesta, no percibida.... La tesis de Kant es que debemos creer en una sustancia sustrato capaz de transformación infinita, si ha de haber una genuina continuidad de la experiencia» (pág. 131). «La transición de sustancia a sustancias parece, en verdad, enteramente injustificada» (pág. 169).

4 Cf. MONTERO, **El Empirismo kantiano**, pág. 193: «Para Kant esa permanencia no consistía sólo en la que tuviesen ciertas entidades objetivas que resistiesen el fluir de los acontecimientos»... «esa persisten-

también algunas cosas importantes que decir[5]. En el extenso tratamiento dedicado al tema en su estudio de la Analítica Transcendental, confiesa abiertamente que el sentido aristotélico tradicional de sustancia primera y sustancia segunda (en cuanto cosa concreta y en cuanto sujeto de todo cambio) debe ser tenido en cuenta si se quiere entender la primera Analogía (**La Crítica de la Razón...**, I, pág. 215). En principio, Kant parece hablar de la sustancia segunda (en un sentido que a veces puede llamarse 'espinozista'), pero en la Deducción Metafísica y en la primera redacción de la Analogía se ocupa de la sustancia primera casi exclusivamente (op. cit. pág. 221). La relación entre ambas es la fuente del problema pues parece que la posición de Kant es que la noción de sustancia primera implica un sentido de sustancia segunda, y por lo tanto, que la sustancia aplicada a las cosas empíricas particulares exige un uso respecto de algo que es absolutamente permanente (op. cit., pág. 217), ésto es, de algo «que no puede ser generado ni destruido por ningún proceso natural, es decir, que es sempiterno» (op. cit., pág. 215). Es así únicamente como puede interpretarse el texto B 230-231, pues éste «dice no sólo que las alteraciones deben serlo de la sustancia primera, sino que deben serlo de lo permanente, es decir, de la sustancia segunda. Kant expresa así su opinión de que la materia prima del mundo objetivo ni se origina ni se destruye, y que todos los acontecimientos son alteraciones de esa materia prima básica». (op. cit., pág. 222). Así, es preciso considerar todo lo que deja de existir como una determinación de lo que es permanente. Este es el caso también de lo que sucede a lo que empíricamente podríamos llamar sustancias particulares o primeras y, por tanto, debemos privarlas de su status de 'sustancia'. En una palabra, la teoría según la cual es posible la existencia de varias sustancias deja paso a la que mantiene que todo es un suceso y sólo hay una sustancia (cf. op., cit., pág. 227). Así, «Kant considera la sustancia segunda como su único concepto reconocido de 'sustancia': todo lo que sufra un cambio de existencia, fracasa como 'sustancia' y debe también perder el derecho de un tratamiento sustantivo» (op. cit., pág. 232). Una vez llevado a estos extremos, BENNETT acusa a Kant de ser demasiado radical en sus exigencias acerca de la sustancia, y de ser poco razonable al negar la posibilidad de la aplicación del término a los sujetos particulares[6].

---

cia de la conexión que pudiera haber entre ciertos fenómenos podría ser transitoria y relativa y unas ciertas circunstancias que, aunque se mantuvieran largo tiempo, no garantizarían una auténtica permanencia... En el caso de la primera Analogía, el concepto puro de Sustancia no sirve para asumir cualquier conjunto fenoménico poseedor de una cierta permanencia, sino para investigar qué fenómenos pueden ser interpretados sustancialmente de un modo universal, esto es, en cualquier circunstancia y para cualquier observador» (op. cit. pág. 195) «En otras palabras, **lo sustancial** no podían ser constelaciones de fenómenos que no aspiraban sino a un valor pasajero y subjetivo» (pág. 198). «Esa sustancialidad fenoménica tiene sobre la conceptual la ventaja de su plenitud o concreción, aunque su rigor a priori sea nulo» (op. cit. pág. 198).

5 La posición de STRAWSON a este particular es bastante parecida a la de PATON. En principio considera, como lo hace WALSH (**On Perception of Time...**, pág. 169) que «el cambio de 'sustancia' a 'sustancias' es bastante desconcertante (**Los límites**, pág. 115), pero este segundo uso «podría ser suficientemente natural» (pág. 116).

6 «El hábito kantiano de pensar en términos de todo o nada, le ha llevado aquí a un extremo poco razonable» (BENNETT, op. cit., pág. 233). Mucho más duro, sin embargo, es lo que este autor mantiene de otros comentaristas (cf. op. cit., pág. 233-236).

Intimamente vinculado a este problema, está la cuestión de si realmente nuestra idea de sustancia impone el pensamiento de algo que existe de una manera independiente o más profunda que la que muestran todos los cambios: esto es, **si la idea de sustrato implica el pensamiento de un sujeto que existe aparte de todos los cambios.** Los autores que mantienen que la única función de la Analogía es establecer un permanente absoluto, están inclinados a proponer que, dado que éste no puede identificarse con ninguna de las determinaciones existentes ni, por tanto percibirse, tiene que establecerse como «una constitución más profunda calificada como sustrato». (MONTERO, **El Empirismo kantiano,** pág. 196). Así, PATON mantiene que «es inevitable que, si nosotros distinguimos inherencia y subsistencia, debemos llegar a pensar que la sustancia existe aparte de los accidentes, y que éstos existen aparte de la sustancia» (**Kants Metaphysic of...**, II, pág. 203). Esta interpretación de la idea de sustrato como algo que existe independientemente de todas las determinaciones perceptibles en la experiencia, o como estructura más profunda de la realidad, ha sido una idea contestada por distintos comentaristas, entre ellos por el propio PATON. En efecto, «podría objetarse —dice— que lo permanente no necesita ser el sustrato de las apariencias: todo lo que requerimos es una apariencia permanente entre las cambiantes. Si Kant quiere decir algo más que esto..., ¿cuál es la justificación para mantener que lo permanente debe ser como un sustrato en los objetos o fenómenos? Este me parece el punto más difícil en el argumento de Kant» (op. cit., pág. 201)[7]. Esta contestación lleva, sin embargo, de entrada, a un callejón sin salida, pues se propone que la idea de 'sustancia' debe implicar la de 'permanencia', pero no la de un sustrato o realidad más profunda a todos los cambios, sino exclusivamente la de un fenómeno permanente entre los distintos fenómenos cambiantes. Esta última exigencia, sin embargo, que nos permitiría salir de esta interpretación de la idea de sustrato, como existencia independiente, no puede cumplirse, dado que no hay ningún fenómeno que sea absolutamente permanente respecto de todos los demás fenómenos cambiantes. Debe existir por ello un sentido en el que la permanencia absoluta pueda ser reconocida sin necesidad de apelar a la subsistencia de una realidad más profunda que todos los cambios fenoménicos ni a un fenómeno absolutamente permamente. Así, mantiene PATON que «debemos ser capaces, en algún sentido, de percibir no sólo la sustancia, sino también lo permamente de ella..., debemos ser capaces de encontrar lo permanente en la experiencia actual, descubriendo ejemplos de aquello por medio de la observación ordinaria» (PATON, **Kants Metaphysic of...**, pág. 205). Lo que, según este autor, se encuentra por medio de la **observación ordinaria** como permamente, «es en general lo que llena el espacio y, por consiguiente, todo lo que puede ser pensado como sólido» (op. cit., pág. 205). Pero esto no es algo que pueda encontrarse por observación ni refiere a **un** fenómeno permamente respecto de todos los demás. Induda-

---

7 PRICHARD, **Kant Theory of...**, ha negado la interpretación ofrecida de la idea de sustrato, diciendo que «es imposible ver cómo puede ser legítimo para Kant hablar de un sustrato permanente del cambio, pues los fenómenos ni son ni implican el sustrato que está pensando Kant» (pág. 274). Cf. también WATSON, **Kant Explained...**, pág. 197, donde dice: «Es importante observar que lo permanente que constituye la realidad de un objeto no es algo que tenga una existencia aparte de sus accidentes. Estos últimos son justo la manera en que la sustancia existe, y no son determinaciones de la misma, en el sentido de algo sin lo que el objeto podría aún ser lo que es. Kant encuentra la explicación de esta aparente independencia de la sustancia sobre sus accidentes en el carácter de nuestro entendimiento.»

blemente, no hay un sentido de percibir (que era lo exigido por PATON), que permita afirmar que 'lo que llena el espacio en general' o 'lo que puede ser pensado como sólido' sea percibido[8]. Por lo demás, si la permanencia de la sustancia es presupuesta en tanto que es conocida apriori, entonces, para que juegue su papel de hacer posible la experiencia, no tiene porqué necesitar de ejemplos alcanzables por la observación ordinaria. Al introducir la problemática de los ejemplos, PATON está rebajando las exigencias inicialmente propuestas para alejarnos de la idea de sustrato. Por lo tanto, podemos concluir que no nos ofrece una alternativa clara para la interpretación de la 'sustancia'.

Hemos visto así cómo desde las posiciones de los comentaristas han surgido ante nosotros dos núcleos de problemas fundamentales: primero, el que se debate entre una interpretación de la sustancia, que podríamos calificar como pluralista, y una interpretación exclusivamente monista. Este punto se enfrenta a la dificultad de que, por una parte, es imposible aceptar la segunda, pues hay textos que hablan a favor de la primera, y por otra a la necesidad de establecer una buena explicación que dé coherencia a las dos tendencias de tal manera que se justifique su existencia como medio de satisfacer distintas necesidades filosóficas; el segundo punto es que, intentando negar una interpretación de la sustancia como sustrato más profundo que toda realidad fenoménica (negación absolutamente necesaria para el criticismo), no se alcanza a dar una buena explicación de en qué sentido debe interpretarse la permanencia de la misma, si como un presupuesto, como algo a percibir, o como algo únicamente a ejemplificar. Para exponer mi posición acerca del primer núcleo de problemas, dedicaré los dos siguientes puntos, que tratarán de la función referencial y de la función ontológica de esta primera Analogía, con la creencia de que la distinción de estas dos funciones permite dar coherencia a las tendencias pluralista y monista en la explicación kantiana de la sustancia, evitando, al mismo tiempo, que la segunda de ellas —que exige la noción de permanencia absoluta— implice la idea de una realidad más profunda que toda realidad fenoménica, que lleve consigo una interpretación metafísica de la idea de sustrato. Posteriormente, analizará cómo creo que debe entenderse esta permanencia absoluta de la sustancia. Dado que sostengo que la función ontológica sólo puede entenderse desde la función referencial, paso ahora a exponer esta última.

§ 2.- SUSTANCIA Y SU FUNCION REFERENCIAL

Como dije anteriormente, llamo función referencial de la primera Analogía a aquella que tiene como finalidad establecer los criterios que permiten obtener un sujeto real que pueda

---

8 STRAWSON ha mantenido opiniones muy parecidas a estas: «Esto es lo que debe concebirse como absolutamente permanente y duradero: la estructura espacio-temporal de las cosas como un todo... Kant ha demostrado la necesidad de algo duradero y permanente: todo el entramado de la naturaleza; y si la palabra sustancia ha de enlazarse con el concepto de permanencia absoluta, es a todo el entramado de la naturaleza a lo que debiera aplicársele, como hizo Spinoza» (**Los límites del Sentido...**, pág. 114-117).

presentarse en una intuición individualizada, de tal manera que el concepto que lo designe, aunque siempre pueda ser predicado lógico de otro, tenga la connotación real de referir a un objeto, y no a determinaciones reales o accidentes de otro objeto. Para ello, las funciones lógicas que constituyen un objeto lógico deben poder tener un exponente análogo en la ordenación de la diversidad real percibida. La identidad, por medio de la que se establece un concepto, la relación de fundamento-fundamentado, que hace posible aquella identidad, y la relación de la primera con notas posibles sintéticas, tienen que traducirse en una intuición, de tal manera que permitan representar un objeto real. Pero si aquellas relaciones lógicas significan algo respecto de la ordenación de la diversidad real aprehendida sucesivamente, tienen que permitir ante todo una forma de ordenar esta sucesión.

Tratamos aquí, por tanto, de traducir a la conciencia empírica, cuyos datos son percepciones (es decir, conciencia de la realidad sensible aprehendida sucesivamente), los vínculos lógicos que relacionaban las notas conceptuales proporcionándonos un objeto lógico. Ello obliga a que algunos vínculos entre las percepciones sean discriminados de la relación primaria de sucesión indeterminada y subjetiva que los unifica, y que estos vínculos sean traducciones de los de identidad, fundamento y relación externa. Por tanto, dichos vínculos entre percepciones no pueden situarse en el nivel de la mera aprehensión sucesiva de los datos de la diversidad, en el mero llevar a conciencia la realidad, ni en la forma de la intuición interna. Kant dice:

> «Las percepciones se vinculan en la experiencia de un modo puramente accidental, de forma que de las mismas percepciones no puede resultar ninguna necesidad en su vinculación, porque la aprehensión consiste únicamente en la yuxtaposición de la diversidad de la intuición empírica, pero no hay en ella ninguna representación de la necesidad para vincular la existencia de los fenómenos, a la que coordina la aprehensión en el espacio y en el tiempo... La experiencia sólo es posible mediante una representación de la necesaria conexión de percepciones» (B 219).

La cuestión central que debe resolverse previamente al análisis en sí de las Analogías, consiste en la fijación de 'vinculación accidental' y de 'vinculación necesaria' de la diversidad. La primera hace referencia al orden de la aprehensión y la segunda al conocimiento de la realidad ya estructurada por las Analogías y que refiere a lo existente y no a la percibido 'qua percipi'[9]. Lo primero que debemos observar es que en la cita, 'accidental' y 'necesario' hacen siempre referencia al modo de vincularse la diversidad; según esto, en la aprehensión debe considerarse que la sucesión en que se dio cuenta de aquella diversidad es exclusivamente accidental. Esta calificación depende de su carácter de ordenación subjetiva determi-

---

9 El texto alemán es realmente difícil, y la traducción de Ribas no llega a vertirlo con claridad. El texto citado, por tal motivo, no le sigue fielmente. Las expresiones en las que insisto son las siguientes: 'zufälliger Weise zu einander', 'Notwendigkeit ihrer Verknüpfung', 'der Notwendigkeit der verbundenen Existenz', 'notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich'.

nada únicamente por el hecho de que cierta realidad está siendo llevada a la conciencia. La sucesión que establece este hecho no puede identificarse con una hipotética sucesión de la realidad independiente de la consciencia, y ni siquiera puede ser compartida por todas las consciencias que aprehendan la misma realidad. En la apreciación de una intuición ciertos detalles pueden ser hechos conscientes anteriormente por una consciencia y sin embargo en otra pueden ser percibidos en último lugar. Aquí la relación interna de las percepciones no puede identificarse con la que pudieran poseer las peculiaridades percibidas en la realidad y a esto hace referencia la calificación de dicha relación como contingente: lo que para unos puede ser percibido como antecedente, para otros puede serlo como consecuente y viceversa. Si esta relación fuera la existente en la propia diversidad de la realidad, esta dependencia de la sucesión respecto de la consciencia no podría tener lugar, y lo que en lo real fuera antecedente debería poder mostrarse a la consciencia **siempre** como antecedente respecto de un consecuente. Esta relación sería rígida dento de la sucesión general de la consciencia, y a esa rigidez alude la calificación de 'vinculación necesaria' o de 'necesidad de vinculación', con que Kant la caracteriza.

Según lo dicho, lo que la Analogía de la Sustancia debe procurar es la consideración (no arbitraria ni subjetiva) de que una diversidad real existe en el tiempo de una manera **permanente** respecto de otra que es, igualmente de manera objetiva, valorada como sucesiva o cambiante. Se trata por tanto aquí de uno de aquellos **órdenes rígidos** de relaciones de diversidad real percibida. La cuestión ulterior es que lo considerado de manera objetiva como pemanente debe asumir la función de **sujeto real** o sustancia y, por tanto, de aquello por medio de lo que los conceptos refieren a objetos (y no sólo a determinaciones o accidentes). La tesis, por tanto, con que finalmente está relacionada la primera Analogía dice que «la permanencia es el único fundamento por el que nosotros aplicamos a los fenómenos la categoría de sustancia» (B 227) como sujeto real, y por eso, más brevemente, puede también establecerse diciendo que «lo permanente es el objeto mismo» (B 227). Para demostrarla sólo tenemos que reparar en si la función que juega lo permanente en la ordenación de la realidad es analógica a la que juega el sujeto lógico respecto de los predicados que pueden ser vinculados con él. Pero con anterioridad a esto, debemos hacer posible la premisa propiamente dicha, a saber, la de que existe un **modo de relación entre lo real existente que es reconocido como lo permamente y lo sucesivo de una manera objetiva.** Para llegar a la demostración de esta premisa, debemos poder demostrar la siguiente subtesis: sólo si hay un orden sucesivo objetivo en las percepciones aprehendidas, es posible reconocer la existencia de una diversidad como permamente. De esto se desprende que el argumento que voy a desarrollar tiene los siguientes pasos:

1.- demostrar que existe un orden objetivo de sucesión en la diversidad **empírica** aprehendida.

2.- demostrar que, a partir de ahí, es posible reconocer una **permanencia en la diversidad empírica.**

3.- analizar las funciones de esta permanencia y comprobar que goza de funciones analógicas respecto de la ordenación de la diversidad sucesiva, semejantes a las que jugaba el sujeto lógico en la constitución de los distintos

> tipos de juicios y que, por lo tanto, puede caracterizarse como criterio del sujeto real o sustancia.

Interesa dejar totalmente claro que la función referencial de las Analogías debe establecerse teniendo en cuenta únicamente la diversidad empírica dada a la intuición y aprehendida por la conciencia.

2.1.- EXISTE UN ORDEN OBJETIVO DE SUCESION DENTRO DEL ORDEN SUBJETIVO DE APREHENSION

Lo que debemos hacer, ante todo, para establecer este paso, es reflexionar sobre las percepciones aprehendidas con la finalidad de discriminar modos rígidos de relaciones entre ellas, necesarios frente al orden arbitrario que impone la aprehensión, que se resisten a cambiar arbitrariamente y que, en principio, estaban ocultos tras la sucesión simple que ésta establecía. Debemos discriminar entre relaciones de sucesión que la conciencia instituye en su dar cuenta de la realidad y relaciones de sucesión que, por mostrar las relaciones reales sucesivas, deben poder reconocerse y transparentarse en aquella, de tal manera que la conciencia nada puede hacer por subvertirlas. El test para dicha discriminación es, precisamente, el siguiente: se trata de **reproducir** la aprehensión de una diversidad, intentando dar cuenta de ella en un orden de sucesión distinto al que primeramente presentaba. Si dicha reproducción no da cuenta de toda la diversidad aprehendida en el primer momento, esto es, si la reproducción fracasa materialmente, reconoceremos que la sucesión en la que percibíamos era la de su existencia real y que, por tanto, debe considerarse como sucesión objetiva, que así es reconocida por la conciencia. La necesidad de dicho orden sucesivo hace referencia exclusivamente al hecho de que éste se impone a la propia conciencia, la cual está forzada a seguirlo si ha de dar cuenta de la diversidad existente que dicho orden relaciona; del hecho de esta imposición se deriva su consideración como ordenamiento de la realidad existente. Podemos llamar a este test el de **«La irreversibilidad en el orden de la reproducción de la aprehensión»**. Por medio de él **reflexionamos** incluso sin conciencia sobre nuestras percepciones y establecemos que aquella diversidad cuya aprehensión puede reproducirse, sea cual sea el orden sucesivo con que lo relacionemos las distinas percepciones de la misma, no puede caracterizarse como dando cuenta de una realidad que existe sucesivamente; por el contrario, cuando la reproducción fracasa al cambiar el orden sucesivo de la aprehensión, estamos capacitados para decir que somos conscientes de una realidad que existe sucesivamente:

> «Consiguientemente, el orden de sucesión de las percepciones en la aprehensión se halla aquí determinado, y ésta se encuentra ligada a ese orden... Sólo así puedo afirmar legítimamente que hay una sucesión en el fenómeno mismo y no sólo en mi aprehensión, lo que equivale a decir que no puedo organizar esta última sino según esta sucesión» (B 237-238).

Probablemente, un ejemplo hará más claro lo que se quiere decir. Cualquier cosa que pueda considerarse como un suceso podrá ser útil. Podríamos situarnos frente a una casa, por referirnos a un ejemplo kantiano, y dar cuenta de su diversidad, siguiendo un orden concreto. Una vez realizado esto, podríamos repetir la aprehensión sobre la misma realidad e intentar dar cuenta de la misma diversidad en un orden distinto, ya que la primera sucesión carecía de significado respecto de lo que realmente suceda en la cosa. Si la reproducción de nuestra aprehensión se realiza sin que ninguna diversidad haya desaparecido, tendremos razón suficiente para reconocer que la realidad no impone un único orden para dar cuenta de ella y que, por lo tanto, la existencia de su diversidad no es sucesiva: «En la serie de estas percepciones no habría ningún orden establecido que me obligara a comenzar la aprehensión en un punto para enlazar empíricamente la diversidad» (B 238). Situémonos de nuevo frente a la casa, pero ahora únicamente reparemos en una diversidad concreta: vemos una piedra, oímos un ruido, contemplamos un agujero en los cristales, etc. En principio, esta sucesión es semejante a la que se produce en la conciencia cuando aprehendemos primero una ventana, luego una puerta, etc.: de entrada, no tenemos ningún fundamento para pensar que esa sucesión **es** la de lo existente. Para ello, podemos intentar la reproducción de la aprehensión invirtiendo la serie, intentar —si es posible— dar cuenta de los tres elementos anteriores en otro orden de sucesión, como podría ser, por ejemplo, contemplar primero el agujero, oír el ruido y ver la piedra en el aire. La diversidad dada a la intuición, la realidad existente, se resiste a ser aprehendida de esta manera; podemos ver el agujero, pero no oír el ruido ni ver la piedra en el aire; la realidad aquí no parece estar a disposición de nuestro arbitrio en lo que se refiere a la forma de llevarla a conciencia. Entonces, parece que el ir de la piedra en el aire existe en un momento de la sucesión concreto y determinado en relación con el ruido de cristales rotos y con el agujero: «De ello se deduce que no puedo invertir la serie poniendo lo que sucede antes de aquello a lo que sigue» (B 244). Como decía el texto anterior, hay una sucesión en el fenómeno mismo, es la realidad existente la que se representa y transparenta en su orden temporal objetivo. La sucesión ahora adquiere un valor objetivo y muestra el orden de los objetos [10].

Pero este no es el único orden de los fenómenos mismos, porque, efectivamente, desde él, la diversidad real que puede reproducirse en la aprehensión según un orden distinto al que en un primer momento se establecía, adquiere un significado que antes no poseía. Lo que antes era una mera sucesión de la conciencia, ahora, si no cumple el test de la irreversibilidad, se considera como la aprehensión que da cuenta de una no-sucesión objetiva, esto es, de una diversidad que existe realmente de una manera no-sucesiva [11]. Esta forma de exis-

10 «Si investigamos qué propiedad nueva confiere a nuestras representaciones la referencia de un objeto, y qué dignidad adquiere mediante tal referencia, observamos que ésta no hace más que obligarnos a vincular esas representaciones de una manera determinada» (B 242).

11 El siguiente texto muestra cómo la reversibilidad es interpretada testimoniando una carencia de sucesión en la realidad: «Las cosas son simultáneas cuando en la intuición empírica la percepción de una puede seguir a la percepción de la otra, y al revés... Digo que estos objetos existen simultáneamente porque sus percepciones pueden seguirse de modo recíproco... Las cosas son simultáneas en la medida en que existen al mismo tiempo. ¿Cómo sabemos que existen al mismo tiempo? Lo sabemos cuando es indiferente al orden de la síntesis de aprehensión de esa variedad» (B 258).

tencia no-sucesiva es, naturalmente, la simultaneidad. Cuando una cierta diversidad puede ser aprehendida varias veces en un orden inverso, no decimos de ella principalmente que **su orden sea el sucesivo y subjetivo de la aprehensión** de su diversidad, sino que es **el de la simultaneidad.** Así, si se introduce la sucesión objetiva, ya no hay orden sucesivo subjetivo, pues lo que no se ajusta a aquélla adquiere el valor de orden de simultaneidad, y el descubrir que algo sigue significa por sí mismo poder descubrir también que algo es simultáneo. Ambas cosas se producen cuando repetimos la aprehensión de la diversidad con un mismo instrumento: el test de la irreversibilidad. Esta es, esencialmente, la teoría que Kant expuso en la redacción de la Segunda Edición para la tercera Analogía de la experiencia, justo hasta B 258. En efecto, la noción de simultaneidad, como la cualidad de una diversidad de existir en el mismo tiempo, no es posible establecerla desde la mera sucesión de la aprehensión, pues en ella cualquier componente de una diversidad ocupa un momento subjetivo distinto. Por ello, tenemos que llegar indirectamente a la noción del 'mismo tiempo' desde la posibilidad de invertir la ordenación de la serie de la diversidad al ser llevada a conciencia, esto es, desde la no-sucesión objetiva [12]. Ello únicamente es posible porque:

> «los fenómenos mismos deben determinar recíprocamente su posición en el tiempo, y hacer necesaria su posición en el mismo» (B 245).

Concluyendo: por la sucesión recíproca obtenemos otro orden de la diversidad existente «de las percepciones, fundado en el objeto, para representarnos la simultaneidad como algo objetivo» (B 257).

2.2.- ES POSIBLE RECONOCER UNA PERMANENCIA

Debemos ahora dirigirnos a la relevancia de estos dos órdenes temporales, ya de lo real, para la calificación de una diversidad como permanente en el tiempo. Para mostrar esta relevancia debemos destacar el problema de la **reproducción de la aprehensión** como condición para poder discernir entre simultaneidad y sucesión objetiva. Cuando se da esta última, la reproducción no se obtiene, al contrario de cuando hay simultaneidad. Si éste es el caso, podemos decir que la diversidad reproducida existe al menos durante dos momentos sucesivos, y por lo tanto, que dura o permanece en el tiempo. Esto exige dos matices: el primero establece que, sin reconocer algo como relativamente permanente, no habría posibilidad de descubrir el modo de existencia caracterizado como simultaneidad, pues, únicamente com-

---

12 El principio de la tercera Analogía, tal y conforme está expuesto en la Primera edición, dice que: «Todas las sustancias se hallan en la medida en que sean simultáneas... en acción recíproca» (B 256). Sin embargo, en B 258, esta acción recíproca se reduce a una «sucesión recíproca de las determinaciones de las cosas», y a una indiferencia en el orden de la síntesis de la diversidad. Estas últimas expresiones son más claras para nuestra cuestión.

prendiendo la diversidad como permanente, podemos considerar que su aprehensión está siendo **reproducida**. Lo permamente, por tanto, y su representación como tal, es una condición de la relación de simultaneidad; pero, ya que esta última es inseparable de la conciencia de sucesión objetiva, de la que es la única alternativa posible resultante de la aplicación del criterio de irreversibilidad, no tenemos más remedio que hacer a lo permamente condición de la sucesión objetiva. De una manera más clara: si la sucesión objetiva y la simultaneidad son resultado de la aplicación del test de la irreversibilidad, lo permamente, como condición de posibilidad de tal test, en cuanto que permite la reproducción de la diversidad, es condición de la discriminación entre aquellas dos formas objetivas de existencia en el tiempo [13]. De ahí que Kant mantenga que «esta categoría se halla bajo el título de las de relación más que como una condición de éstas que como conteniendo ella misma una relación» (B 230). En una diversidad cuyas notas no fueran relativamente permanentes, no habría posibilidad de destacar la simultaneidad, y sin esta última no habría posibilidad de establecer la sucesión objetiva que viene definida en contraste con ella. El segundo matiz pone de relieve el carácter relativo de estos tres modos de existencia en el tiempo. De lo que se trata es de ver que sólo obtienen sentido cuando son considerados en la **situación de la reproducción** de la aprehensión, entendida ésta como un todo. En este caso sólo podemos dar cuenta de las relaciones reales de los fenómenos si ponemos en ejercicio estos tres modos de determinar su existencia, y es imposible reconocer algo como sucesivo sin que sea al mismo tiempo reconocido algo como permamente y simultáneo en dicha situación. Esto quiere decir que lo que en una situación puede ser reconocido como permanente, en otra puede serlo como lo sucesivo; pero también que, en esta situación posterior, deberá existir algo reconocido como permamente respecto de lo que sucede. En todo caso, las relaciones definidas en el tiempo serán objetivas. Permanencia, tal y conforme es reconocida en el orden interno de los fenómenos, es únicamente la permanencia de cierta diversidad existente respecto de otra diversidad que cambia en la misma situación de aprehensión. El caso es exactamente el mismo para la sucesión objetiva respecto de la permanencia relativa. Destacar que algo sucede sólo puede realizarse si se destaca que algo cambia y viceversa. Lo que así ponemos de manifiesto es una cierta estructura formal que debe darse en toda situación en la que estamos interesados en la discriminación de una relación temporal objetiva en lo existente.

La situación perceptiva es, en todo caso, una base decisiva para comprender el juego del test de irreversibilidad. En ella tenemos un conjunto de diversidad que queremos conocer objetivamente, y para ello forzamos la discriminación entre lo que existe sucesivamente y lo que existe permamentemente. La distinción es así **interior** a la situación perceptiva misma, a una diversidad dada. Si en la reproducción de la aprehensión no hubiera al menos algunas notas de la diversidad que se mantienen, mientras algunas otras cambian, no habría posibilidad de identificar la situación perceptiva como la misma, y nuestro enfrentamiento con la realidad perdería ese carácter de continuidad que es requerido para reconocer dos modos de existencia distintos y excluyentes. Si todo en las situaciones perceptivas fuera sucesivo

---

13 «Si prescindimos de lo permanente no hay, pues, relación temporal alguna» (B 226). «Lo permanente es el único factor que nos permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos» (B 225).

no habría posibilidad de distinguir entre el orden subjetivo de la aprehensión y el orden de lo real, pues el desenlace del test de irreversibilidad siempre daría el mismo resultado, precisamente el que coincidía con la ordenación de sucesión, que al no tener contrapartida se haría enteramente igual que la ordenación subjetiva de la aprehensión. Sólo el reparar en que algunas notas de diversidad FALLAN en una situación dada respecto de otra en que existían, permite concluir que algo ha cambiado; pero para ello se exige que ciertas notas permanezcan, precisamente aquéllas que caracterizan la situación perceptiva como siendo la misma, pues sólo así es significativa la ausencia de las otras notas. De otra manera, sólo podríamos decir que estamos ante otra realidad, no que algo en ella ha cambiado; solo podríamos reconocer que estamos ante otra situación perceptiva, no ante la misma modificada. Pero entonces nuestra posibilidad de vincular la diversas situaciones perceptivas sería escasa: nuestra consciencia de la realidad sería una consciencia discontinua y la posibilidad de ordenación temporal de la misma en una única serie, nula.

2.3.- SUJETO REAL Y DE ANALOGIA CON EL SUJETO LOGICO

Vemos, así, que la representación de una diversidad como permanente es algo interno a la situación perceptiva en la que se distingue entre la simultaneidad y la sucesión como modos de existencia; la cuestión ahora es ver cómo esta permanencia relativa es decisiva para determinar la noción de sujeto real por medio de la que aplicamos la noción de 'sustancia' a los fenómenos, y obtenemos la 'substancia phaenomena'. Ello es así porque lo permanente juega, respecto de la ordenación de las relaciones de existencia, la misma función que el sujeto lógico jugaba en la ordenación de las relaciones entre las notas conceptuales. Según vimos, el sujeto lógico era una unidad de notas necesarias respecto de él (esencia lógica) que constituía su identidad conceptual, de tal manera que podía mantener un conjunto de relaciones posibles con otros predicados que eran denominados determinaciones (modos o relaciones), notas extra-esenciales, o predicados sintéticos. El que existieran estas determinaciones y cuáles fueran, dependía de cuál fuera el núcleo estable de notas **necesarias** respecto de la identidad del sujeto lógico, porque la calificación de 'posible' para las notas sintéticas sólo es significativa en relación con aquel núcleo necesario como condición. Ahora, en la ordenación de la diversidad real, tenemos que el fundamento para que algo se califique como suceso o cambio, para que algo se reconozca como tal, sólo puede obtenerse en relación con un núcleo permanente de diversidad existente en el tiempo, en comparación con el cual se discrimina la presencia o ausencia de ciertas notas. El sujeto lógico, como fundamento de **determinaciones posibles**, tiene su trasunto y análogo en lo permanente relativo como fundamento de descubrir lo que **sucede o cambia**. De ahí que lo permanente sea condición de reconocimiento de lo cambiante, que desde un punto de vista lógico se define como sintético o determinación, y que cumpla la misma función en la ordenación de lo real que el sujeto lógico en la ordenación de las relaciones conceptuales sintéticas. Por eso es representable como sujeto real, o lo que es lo mismo, como sustancia.

Es en la discriminación de lo permanente donde, además, se centra la finalidad de la operación de la 'Darstellung', como presentación en la intuición del objeto real correspondiente al objeto lógico. Desde este punto de vista, la sucesión y la simultaneidad posibilitan el reconocimiento de algo permanente en la diversidad. Esto no quiere decir que éste sea el único papel que juegan en el conocimiento, pues posteriormente veremos su función en la vinculación causal de los fenómenos; pero aquí, en el contexto de la 'Darstellung', se conexionan o integran para permitir la representación de algo como permanente. La razón de ello es que lo decisivo para presentar un objeto como correspondiente al concepto es mostrar, en la diversidad dada a la intuición, en una situación perceptiva, el contenido esencial del concepto, su esencia lógica, y no sus determinaciones posibles. Ahora bien, dado que lo posible en el tiempo sólo puede venir dado por lo sucesivo (lo que no es en todo tiempo), presentar el contenido esencial del concepto requiere poder desechar los rasgos sucesivos en dicha situación perceptiva y reconocer, como contrapunto, los rasgos que son permanentes en relación con aquéllos, pues, si lo permanente relativo no es llevado a conciencia, los cambios relativos a él no podrían serlo tampoco. La permanencia que así se lleva a conciencia es la que garantiza la identidad de un conjunto unitario de diversidad que se hace corresponder con un concepto en tanto que muestra, de una manera permanente, aunque sólo relativa, las notas que configuran la esencia lógica del concepto, también relativa respecto de sus otras notas. La función referencial de la analogía de Sustancia consiste en que sólo puede haber un uso empírico de los conceptos si se destaca en la diversidad algunas notas que existen de una manera **permanente** (relativa) y se consideran como constitutivas del objeto discriminado, y correspondiente a las notas esenciales de dicho concepto, objeto que puede ser determinado ulteriormente por medio de ciertas notas posibles, que únicamente son apreciables en su **sucesión** sobre este núcleo o permanènte. De la misma manera que sobre la esencia lógica se destaca lo extra-esencial como modo y relación, sobre lo permanente se destaca lo sucesivo como algo no esencial a la identidad del objeto. De ahí «su necesidad en el conocimiento empírico» (B 228).

Algo realmente importante es que, en el aspecto referencial de la sustancia, la permanencia está en relación analógica con las notas constitutivas del concepto, cumpliendo en la realidad la función de éstas, a saber: la posibilidad de establecer la identidad del objeto real. Nada importa que una sustancia, en el sentido de permanencia relativa, cambie en relación con algo que sea más permanente que ella, pues lo que en todo caso estamos mostrando son las relaciones de lo existente empírico, tal y como tienen lugar cuando reflexionamos sobre su sucesión. Todo lo que es preciso para el fin referencial que estudiamos es que la permanencia sea de ciertas notas simultáneas, en relación con las cuales puedan descubrirse otras como sucesos que pueden calificarse como determinaciones de ese sujeto real. Esto, todavía, no es un análisis completo de todas las dimensiones de un objeto empírico, pues falta referirnos a la problemática de la unidad de la sucesión, de la permanencia y de su relación con otros objetos simultáneos, para así vincular las tres funciones de la ordenación de la diversidad. Aquí sólo vemos, en el caso de la sustancia, que estamos ante unas operaciones que intentan encontrar lo que es el sujeto real com permanente respecto de otra diversidad sucesiva en relación con él, para así presentar un conjunto de notas en la realidad correspondiente al conjunto de notas que componen la esencia lógica y que constituyen la identi-

dad de su concepto. Su necesidad para el conocimiento empírico reside en que sólo así los conceptos podrán tener realidad objetiva por medio de un juicio intuitivo, lo que, a su vez, es condición de todo juicio de experiencia, por medio del cual alcanzamos un conocimiento determinado del objeto real y del concepto en cuestión. De ahí que este análisis no se realice más que teniendo en cuenta las necesidades del entendimiento lógico:

> «En cualquier caso, dadas las condiciones del uso lógico del entendimiento, es inevitable que separemos, por así decirlo, lo que es susceptible de variación en la existencia de una sustancia, mientras ésta permanece» (B 230).

¿Cuál es la peculiaridad de esta sustancia relativa? Precisamente que, en ella, la sustancia no hace referencia más que a la permanencia de ciertas notas de la diversidad dada en una intuición, mientras otras suceden y desaparecen en ella; no hace, por tanto, referencia a una realidad más profunda y nunca percibida que debe situarse como fundamento de la diversidad fenoménica. La **Reflexión 4053** establece que la diferencia entre sustancia y accidentes sólo significa lo que acabamos de expresar:

> «¿Acaso son las sustancias realmente distintas de los accidentes? ¿No es la sustancia misma lo que yo puedo pensar a través de todos sus predicados, o permanece algo restante para distinguirla de los mismos? Sólo la sucesión de algo respecto de lo que permanece parece confirmar la distinción.»

Lo que establecemos como sustancia en la realidad fenoménica es una diversidad sensible y, por tanto, perceptible de la misma manera que todo lo que consideramos accidente; no hace referencia a una realidad oculta que sostiene y unifica la realidad que se manifiesta, sino sólo a una realidad sensible que es permanente respecto de algo que se aprecia de una manera sucesiva únicamente cuando aquello permanece como contrapunto. Para obtener dicha sustancia no debemos realizar más operación que la de «buscar lo permanente del sujeto por la comparación de percepciones» (B 251). Naturalmente que nunca establecemos de este modo la noción de sustancia en cuanto permanente absoluto, esto es, la noción de 'lo substancial'. **Es más, puede darse la función referencial de la sustancia sin que nunca a través de esta función se requiera elevarse hasta la noción de permanencia absoluta, pues el uso ordinario del Entendimiento no necesita convertirse en uso científico del mismo.** Esto sólo sucederá cuando se quiera establecer una experiencia como conocimiento unitario de la realidad sensible; pero nuestros conceptos podrían tener validez objetiva, podrían referir a objetos, aun cuando no se integraran en una Experiencia, caracterizada en este sentido. Sólo la Experiencia como ordenación concreta y peculiar del conocimiento requiere una permanencia absoluta, pero podemos imaginar formas ordenadas de conocer que sólo requieran apelar a algo permanente de una manera relativa en relación con lo cual puedan ser marcados como sucesos todo lo que dicho conocimiento considerara como relevante.

Referencialmente, tal y como funciona en el conocimiento empírico, la noción de sustancia es el criterio para la discriminación en la serie de aprehensión de lo que es un cuerpo, una cosa, y de lo que es un suceso respecto de él o ella. Sin embargo, en el nivel ontológico,

más estrictamente transcendental, un cuerpo no es la sustancia, pues, en este contexto, necesitamos que lo permanente, como criterio de la sustancia, sea absoluto, siendo así distinguible de todo suceso, lo cual, por otra parte, no puede decirse de las sustancias relativas, que también pueden suceder (dejar de existir). Como vimos en la exposición del estado de la cuestión, los comentaristas se quejaban de que Kant pase de una manera irreflexiva y continua de uno a otro de estos niveles. Ahora es cuestión de regularizar la relación entre los mismos. Para ello, lo primero que debemos hacer es confirmar textualmente que Kant utilizó, de la manera que hemos venido llamando referencial, la noción de sustancia. Estos pasajes pueden ser éstos:

> «Los cuerpos son sustancias comparativas, sustratos de fenómenos» (**Reflexión 5294**).
>
> «Cuerpos no son compuestos sustanciales, sino fenómenos sustanciados» (**Reflexión 4421**).
>
> «Todos los fenómenos externos son fenómenos sustanciales porque pueden considerarse como sustancias» (**Reflexión 4494**).
>
> «Los fenómenos externos son fenómenos sustanciados, esto es, sustratos permanentes de otros fenómenos» (**Reflexión 4495**).
>
> «Los cuerpos son fenómenos sustanciados en los que... falta el primer sujeto» (**Reflexión 4699**).
>
> «A través de los fenómenos se puede llegar a la sustancia comparativa o sustancia fenoménica, pero no a la sustancia misma» (**Reflexión 4830**).
>
> «En cualquier cambio, permanece la sustancia, porque éste es la sucesión de determinaciones de una y la misma cosa. Esta proposición... no dice que la sustancia permanezca o cambie en general, sino sólo que continúa durante el cambio. Esta proposición vale únicamente acerca de las sustancias corporales en el espacio» (**Reflexión 6413**).

Todos estos textos, que hablan de los objetos corporales como sustancias en un sentido relativo confirman la amplia utilización que Kant hizo de la sustancia en el sentido que hemos llamado referencial. Podemos pasar ahora a ver la función ontológica en la que se centra la filosofía transcendental, por medio de la cual establecemos una condición, no para que nuestros conceptos refieran, sino para que exista la posibilidad de un conocimiento unificado de la realidad sensible o Experiencia.

§ 3.- LA FUNCION ONTOLOGICA DE LA SUSTANCIA

Podemos enfrentarnos a este problema desde dos perspectivas concretas, que, sin embargo, desembocarán en una única cuestión. La primera es la que intenta establecer que, sólo si existe una permanencia mayor podemos calificar el hecho de la aparición o desapari-

ción de una sustancia relativa cualquiera como 'suceso'. Por medio de la segunda se intentará mostrar que únicamente suponiendo una permanencia absoluta, es posible ordenar de una manera objetiva una única serie de tiempo, tal y como es requerida para la Experiencia. Sin embargo, esta permanencia absoluta no hace referencia a una conjunción de notas que sea absolutamente permanente en todo tiempo y, desde luego, no debemos pensarla como si fuera una sustancia corporal que permanece en todo tiempo. Es más, no llegamos a su establecimiento por medio de un razonamiento similar al que nos permitía establecer la necesidad de un permanente relativo en toda situación perceptiva de cambio. Lo decisivo para el establecimiento de la nueva función de la sustancia es que, en relación con ella, no debemos analizar una situación perceptiva de cambio, sino **reflexionar** sobre las condiciones que nos permiten **pensar** que el tiempo objetivo de lo existente, tal y como es apreciado por distintas conciencias, puede incluirse en una **única serie común a todas,** que sería la serie de la Experiencia.

El mismo argumento que valía para la sustancia relativa puede aplicarse, naturalmente, para los casos en los que una de estas sustancias relativas deja de existir, o para los casos en que su existencia es un suceso. La diferencia de este caso respecto del desarrollado en el punto anterior sería que lo que se califica como sujeto no es el cambio de ciertas notas de una realidad que permanece, sino el cambio de una de estas cosas permanentes relativamente a otra. Así, lo que en este caso no cumpliría el test de la irreversibilidad serían propiamente dos sustancias relativas. El problema aquí es común a la situación en que la relación de irreversibilidad se daba entre notas de una cosa: para apreciar que esta situación perceptiva muestra una sucesión, una cierta diversidad permanente debe atravesar toda la situación perceptiva, en relación con la cual podamos decir que una cierta sustancia relativa que antes existía, ahora no existe, pues en la diversidad que sigue permaneciendo no es descubrible. ¿Qué pasaría si no existiera aquella diversidad permanente de fondo? O, ¿qué pasaría si la conciencia que reflexiona pasara por un momento en el que no tuviera percepción alguna? Su descripción del caso no sería correcta diciendo que una cosa ha sucedido a otra, pues la nueva cosa que se manifiesta podría haber estado o existido allí, desde siempre, y la cosa desaparecida podría suponerse como existiendo en otro lugar. Esto es así porque alguien que en un momento determinado tuviera un vacío en la diversidad de la conciencia, intermedio entre la no-percepción de una cosa y la percepción de otra, no tendría posibilidad de asegurar que su situación perceptiva fuera la misma, y sólo entonces estaría en condiciones de decir que algo ha sucedido en la realidad —y no únicamente en su situación de observador—. Si imaginamos que en un momento dado no existe la diversidad permanente del fondo, ello produciría aquella conciencia vacía momentánea, que nos imposibilitaría reconocer que la siguiente percepción de una cosa obedece a un cambio producido en la existencia. De otra manera, podría confundirse perfectamente un cambio de existencia con un cambio de situación perceptiva, porque los momentos vacíos de conciencia no son cuantificables en su dimensión temporal. La conclusión es que si queremos percibir objetivamente todos los cambios sustanciales, debemos pensar que tiene que existir algo permanente en ellos sin que se implique que esto sea permanente en **todos** ellos a la vez.

Podemos ahora referirnos a la unificación de las relaciones temporales objetivas apreciadas por distintas conciencias en una única serie del tiempo, desde el supuesto de la existencia de momentos vacíos de conciencia. Imaginemos que alguien ha tenido otra situación

perceptiva de sucesión tal y como la hemos explicado y que quiere explicitar la relación temporal existente entre el suceso percibido por él (suceso X) y el suceso percibido por otra persona (o suceso Y), siendo así que no existe una serie continua de diversidad apreciada por ambas en la que se vea de una manera inmediata la relación temporal entre ambos sucesos. Normalmente, se podría decir que sólo con que haya consciencia de un suceso 'A' común a ambos, podría establecerse ese orden entre 'X' e 'Y'. Supongamos que 'X' vio su suceso antes que 'A', y que 'Y' lo vio después que 'A'; entonces se podría decir que no cabe la menor duda de que el orden de sucesión único que deben aceptar las dos personas sería 'X'... 'A'.... 'Y'. Pero desde la hipótesis de la existencia de momentos vacíos, esta posibilidad no puede darse. En efecto, después del suceso 'X', hubo para su receptor un momento vacío, y también se supone que lo hubo antes de 'X'. Con respecto a 'Y' las cosas son parecidas. La cuestión es, entonces, cómo pueden ponerse de acuerdo ambas personas para decidir que el suceso 'A' visto antes de 'Y' y después de 'X' es el mismo. Se tendría que establecer otro suceso 'B' para identificaro, y luego otro 'C', y así sucesivamente. Pero, mientras que sigan existiendo momentos vacíos, será imposible identificar un suceso como el mismo pues se nos niega la posibilidad de recurrir infinitamente a otro y, por tanto, será imposible unificar dos consciencias distintas. Esto es lo mismo que decir que sólo se producirá la unificación de estas dos consciencias cuando se niegue la hipótesis del momento perceptivo vacío, pues no es otra cosa lo que hacemos cuando establecemos la necesidad de recurrir indefinidamente a otro suceso; al hacer esto, hacemos de la conciencia perceptiva un continuo, que era lo que la hipótesis negaba. Pero como para reconocer un suceso se requiere una permanencia, siempre debe poder reconocerse algo permanente en el contexto de los acuerdos y de los informes que distintas consciencias dan de lo real.

Para afirmar esta continuidad de la consciencia empirica en la percepción de los sucesos no se requiere afirmar la permanencia absoluta de un conjunto concreto de diversidad, como era el caso de la sustancia relativa; ello es así porque ahora no estamos analizando las condiciones de 'percibir' un suceso, sino **de pensar** la posibilidad de una única serie de relaciones temporales comunes a distintas consciencias, y desde luego no hay necesidad, de entrada, de que en toda situación perceptiva posible exista el mismo permanente, común a toda consciencia. Cuando se habla de 'permanencia' respecto de la unificación de la serie temporal se está aludiendo principalmente al hecho de que en toda consciencia de cambio debe permanecer alguna diversidad real concreta, de tal manera que entre los dos polos de un suceso no exista un momento perceptivo vacío, y no al hecho de que esa diversidad real concreta sea permanente de una manera absoluta para toda la serie del tiempo. Ahora bien, lo que sí se dice es que en toda la serie del tiempo siempre debe haber una diversidad real percibida y ordenable como permanente relativo, en la cual se vayan unificando los distintos sucesos. Efectivamente, podemos presentar el siguiente caso que no incluye la permanencia absoluta de ninguna diversidad concreta y que, sin embargo, permite la unificación de la serie temporal. Podemos imaginar una sustancia relativamente permanente que vaya cambiando sucesivamente algunas de sus notas, de tal manera que cada una de las siguientes notas en llegar a la existencia podría ir configurando una sustancia relativa distinta, que no quedaría constituida mientras que todas las notas de la anterior no hubieran dejado de existir. Las notas que poco a poco van constituyendo la segunda sustancia relativa serían apre-

ciadas, en cuanto sucesos, desde las que aún permanecerían en la sustancia primera, y la última nota de ésta en desaparecer sería apreciada como suceso en virtud de las que ya permanecían en la sustancia segunda. Pero, indudablemente, entre ambas sustancias no habría ninguna nota en conún, y el cambio entre ellas se apreciaría sin que existiera ninguna permanencia absoluta. Sin embargo, en esta forma de existir, caracterizada únicamente por cierta permamencia relativa y por la ausencia de momentos vacíos de existencia, podría establecerse una identificación objetiva de cualquier suceso que fuera percibido por una conciencia, pues éste vendría determinado por el hecho de ser precedido por cierta diversidad y seguido por otra, de tal manera que el conjunto de ambas series de diversidad —la que antecede y la que sucede— sería exclusivo de él, sin posibilidad de compartirlo con ninguno de sus sucesos laterales. Por ello, la condición determinante para que exista la posibilidad de **pensar** una única serie temporal en la que todos los sucesos tengan un momento objetivo, es la de que exista una continuidad empírica, con posibilidades de ser ordenada en permanencia relativa, y no la de que ésta posea un conjunto de notas permanentes **en todo tiempo**.

Desde lo que hemos dicho, podemos explicitar que estamos atacando la cuestión de la ordenación objetiva del tiempo empírico de la Experiencia, desde el hecho de que la continuidad de la existencia de diversidad real llena totalmente la continuidad del tiempo como totalidad analítica, en la que cualquier punto dado tiene un antes y un después únicos. Sólo por aquella continuidad de lo real, con permanentes relativos, el tiempo único y continuo en cuanto sucesión objetiva obtiene aplicación a los fenómenos en general. Sólo así un estado de realidad concreto puede considerarse objetivamente dentro de la serie de un único tiempo. Es el tiempo de los fenómenos lo que queremos establecer, debiendo mostrar por ello cómo la relación de lo existente en el fenómeno es objetivamente anterior o posterior, y esto sólo podemos hacerlo en relación con el contenido mismo de la existencia. Se exige, pues, que algo en dicho contenido ocupe y proporcione el carácter de unidad (en la que todo momento se halla determinado objetivamente por sólo un anterior y posterior inmediatos) que el propio tiempo como intuición pura lleva consigo. Este tiempo empírico debe llevar al cumplimiento en la realidad las notas que constituían la intuición pura del mismo: unidad, continuidad y posibilidad de fijar una sucesión rígida en él. Como hemos visto, esto sólo es posible bajo el supuesto de la continuidad de la realidad empírica y de su continua posibilidad de ordenar conjuntos relativamente permanentes.

Ahora debemos procurar presentar textos que muestren el carácter crítico de estos argumentos: el de la continuidad de la realidad y el de la sustancia como representación real del tiempo. Respecto a lo primero, bastará con la referencia a dos textos de la Primera Analogía:

> «Por ello, podemos dejar así la expresión. 'Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti' eran dos proposiciones que los antiguos unían de forma indisoluble y que hoy son de vez en cuando separadas equivocadamente por creer que se refieren a cosas en sí mismas... Ello constituye una preocupación superflua, ya que en ellas se trata sólo de los fenómenos en el campo de la experiencia, cuya unidad nunca sería posible si admitiéramos que se producen cosas nuevas en cuanto a la sustancia. En efecto, en este último caso desaparecería lo

único que puede representar la unidad del tiempo, es decir, la identidad del sustrato como aquello en donde todos los cambios tienen una unidad absoluta» (B 229).

«El surgir o el perecer sin más, que no sea una mera determinación de lo permanente, no pueden constituir una percepción, ya que es precisamente dicha permanencia la que hace posible representarse el paso de un estado a otro, al igual que el del no-ser al ser. Consiguientemente, no podemos conocer estos pasos de modo empírico, sino como determinaciones transitorias de algo que permanece. Supongamos que algo empieza a ser en términos absolutos. Tiene que haber un punto en el tiempo en que no existían. Pero, dónde vamos a fijar este punto si no es a partir de lo ya existente? Porque un tiempo anterior vacío no es objeto de percepción alguna. Si en cambio ligamos este empezar a ser cosas que ya existían y que continúan existiendo hasta el momento de surgir de nuevo, entonces, ese elemento nuevo no es más que una determinación de lo que ya existía como base permanente. Lo mismo ocurre con el perecer, ya que éste presupone **la representación empírica de un tiempo** en el que un fenómeno deja de existir.» (B 231).

En lo que se refiere al segundo problema, el argumento central de la primera Analogía es esencialmente el que intenta presentar la permanencia de la diversidad como representación de la continuidad del tiempo [14]. Este argumento puede resumirse como sigue:

1. Mismo tiempo, tiempo distinto y permanencia relativa sólo pueden determinarse objetivamente como modos de existencia de lo diverso en una experiencia en relación con un tiempo único, tal y como lo establece la intuición pura.
2. El tiempo único de la intuición pura es una mera forma de llevar a conciencia la realidad.
3. En relación con la mera forma de la intuición interna, los fenómenos no pueden ordenarse en un único tiempo en lo que hace a su existencia y a las relaciones entre el contenido de la misma, pues la forma impone sólo un orden subjetivo al contenido.
4. Pero tampoco una sustancia relativamente permanente puede ser el punto de referencia para la ordenación unívoca temporal de todo el contenido de experiencia, pues ella no permitiría llenar toda la serie del tiempo, condición para una ordenación unívoca del mismo.

---

14 PATON ha resumido este argumento como sigue: 1) nuestra aprehensión de la diversidad de los fenómenos es siempre sucesiva y cambiante. 2) sólo en lo permanente son posibles relaciones de tiempo. 3) La permanencia es expresión, en un sentido especial, de la naturaleza del tiempo, pues éste es el correlato de toda existencia de fenómenos, de todo cambio y de toda simultaneidad. 4) El tiempo no puede percibirse. 5) Por tanto, lo permanente debe estar presente en el fenómeno y debe ser el sustrato de toda determinación temporal. 6) Por ello, en todos los fenómenos lo permanente es el objeto mismo... respecto de lo cual todos los accidentes son atributos o predicados.» (**Kant Methaphysic of...**, II, pág. 191).

5. Por ello, se requiere algo que pueda representarse como llenando toda la serie del tiempo y que no sea una diversidad concreta o una sustancia relativa.
6. Esto sólo puede ser cumplido por la continuidad de la realidad empírica existente, que siempre mantiene su peculiaridad de ordenarse en conjuntos relativamente permanentes, por la serie continua de lo real por medio de la que puede determinarse todo tiempo empírico objetivo de la experiencia.

Este argumento se desarrolla en B 224-226, pero no todo lo que se expone en estos textos hace referencia a lo dicho. Es más, lo más importante de esta primera parte de la Analogía de la Sustancia queda aún por exponer. Hasta ahora, sólo hemos establecido que para la ordenación objetiva del tiempo se requiere la continuidad de la realidad sensible; la primera Analogía quiere concluir, respecto de esta continuidad, que ella constituye el **pensamiento de** la sustancia en tanto que **sujeto o sustrato real** último de todo lo existente. Para ello, **debemos encontrar un sentido desde el que se pueda interpretar aquella continuidad como algo permanente de manera absoluta,** no sólo ordenable en permanencias relativas. Si este sentido debe existir, entonces debe considerarse como una propiedad que necesariamente (apriori) debe poseer la realidad, si ha de ser posible la Experiencia, y a eso hay que llamarle, en términos absolutos, sustancia o el sujeto real. Una vez establecida esta ulterior conclusión, el argumento que acabamos de concluir tendría el siguiente séptimo paso:

7. Hay un sentido en el que se puede decir que, en la continuidad de la realidad sensible, algo permanece de una manera absoluta, siendo el sujeto real, el sustrato de toda determinación y la sustancia en su sentido más profundo (lo sustancial).

Una vez incluido este paso, podemos valorar el argumento en conjunto, estableciendo que «ese elemento permanente... constituye el sustrato de toda relación en el tiempo y, consiguientemente, la condición de toda unidad sintética de percepciones, es decir, de la Experiencia (B 227). La necesidad de la Analogía de la sustancia se muestra así condicionada respecto de la posibilidad de la experiencia, en cuanto conocimiento ordenado de todo lo real, en un único tiempo. De ahí que su validez «sólo pueda demostrarse deduciéndola de la posibilidad de esta última (de la Experiencia)» (B 228). Aquí la primera Analogía recoge no sólo el aspecto referencial, sino la posibilidad de hacer de todo conocimiento de los objetos un sistema único o Experiencia; por eso, Kant dice: «la permamencia es una condición necesaria sin la cual no podríamos determinar los fenómenos como **cosas u objetos** en **una Experiencia Posible** (B 232), vinculando en un solo texto lo que hemos venido llamando 'función referencial' y 'función ontológica'.

La tarea a la que ahora debemos enfrentarnos es si, efectivamente, hay fundamentos para afirmar el paso séptimo de nuestro argumento anterior. Para entender por qué debemos considerar la continuidad empírica como proporcionando algo permanente y, por tanto, porqué debemos pensarla como sustancia o último sujeto real, debemos decidir si Kant comprendió la permanencia absoluta como una **condición** estipulada desde el análisis de la Experiencia, o si, por el contrario, Kant quería referirse a **algo en la realidad** que fuera permanente de una manera absoluta. Defenderé que este último es el caso, y una vez demostrado qué debía considerarse en lo real como permanente, estaremos en condiciones de ver que

debe ser pensado como lo sustancial en la continuidad de la existencia de lo empírico. Obviamente, lo que tengo que demostrar es que el hecho propio de la **existencia de lo empírico** es lo que debe ser permanente en todo tiempo y que, por tanto, la **continuidad de la existencia empírica** es **pensada** como lo sustancial o sustrato real. Para ello, debemos dirigirnos al siguiente punto.

§ 4.- SUSTANCIA COMO PERMANENTE REAL

El hecho de que Kant considere la Analogía de la sustancia como una condición de las demás Analogías, no debe hacernos pensar que, para él, la sustancia era en términos absolutos sólo una estipulación abstracta. Nada más alejado de la realidad. Para Kant, lo permanente está, como lo sucesivo o lo simultáneo, en el fenómeno mismo. Pero, ¿qué hay en el fenómeno que permanezca siempre y que no sea una diversidad especial o particular? Para empezar a contestar a esta pregunta, debemos referirnos a las tesis de la prioridad del sentido externo sobre el interno, tal y como la expusimos en la primera parte de este trabajo. Su influencia aquí es que lo que debe considerarse como permanente en la realidad fenoménica, no puede ser objeto del sentido interno. Esto es así porque lo que se busca es precisamente una instancia para introducir un orden objetivo en la conciencia de las representaciones como fenómenos internos o hechos de una conciencia. Para alcanzar ese orden, vimos la necesidad de reconocer la simultaneidad y sucesión objetivas según el contenido de los fenómenos, esto es, según la diversidad específica que reconocemos en la aprehensión, y nunca se nos mostró la posibilidad de hacerlo desde el hecho de que el fenómeno interno (el tomar conciencia de esa diversidad) fuera sucesivo. Es el contenido del fenómeno externo lo que se reconoce como simultáneo, no la existencia del propio fenómeno interno en cuanto representación de aquél, y que únicamente existe en un punto de la aprehensión y es siempre sucesivo respecto de otro. Sin embargo, establecimos que, para la objetivación del tiempo, se requería una relación temporal de existencia que fuera reconocida como simultánea, como condición de reconocimiento de lo que era permanente. Pero en Kant no hay ningún fenómeno interno que sea simultáneo con otro y, por tanto, no hay posibilidad de reconocer lo permamente desde la existencia de los fenómenos internos mismos. Esto supone que lo Permanente se aprecia en el contenido de lo real que existe en el espacio (pues sólo en él es posible representarse lo simultáneo) y debe ser conocido en el contenido consciente de la intuición externa. Lo permanente debe apreciarse por ello en la conciencia de la realidad exterior. Esta es la tesis kantiana y así se muestra la prioridad del sentido externo:

> «Más digno de notarse es todavía el hecho de que para entender la posibilidad de las cosas con arreglo a las categorías, y consiguiente para mostrar la realidad objetiva de estas últimas, no sólo nos hagan falta intuiciones, sino **intuiciones externas.** Si tomamos por ejemplo los conceptos puros de la relación, hallamos que para suministrar lo permanente en la intuición que corresponde al concepto de sustancia (y para mostrar así la realidad objetiva de este concepto)

> necesitamos **una intuición en el espacio** (Materia), ya que sólo en el espacio hay algo determinado de modo permanente, mientras que el tiempo, y por consiguiente todo cuanto se halla en el sentido interno, fluye incesantemente» (B 291). [Subrayado mío].

Naturalmente, este es un añadido de la segunda Edición. La pregunta ahora es: ¿De qué tenemos conciencia como permanente en la intuición externa o en la realidad exterior?

Si el argumento de Kant triunfa, lo hace únicamente porque esta pregunta se contesta estableciendo una relación con el hecho de la continuidad de la existencia empírica. Podemos entonces preguntar lo siguiente: ¿de qué tenemos consciencia en todo tiempo en el hecho de la intuición externa? La ventaja de esta pregunta es que ya no interroga por un contenido de la intuición, sino por lo que la intuición externa en general nos hace presente con independencia de su contenido concreto en cada caso. Si ésta es continua, en tanto que la realidad exterior lo sea, debe haber un sentido de permanencia en todo tiempo respecto de aquello que siempre está en la intuición externa. Ahora bien, sólo hay una cosa que esencialmente acompañe a lo que se da en la intuición externa, a saber, una cualidad que nos proporciona consciencia de que algo real **existe** ahí. Lo que debemos pensar como permanente en la realidad existente de manera continua es aquello que en la consciencia da cuenta de lo real: la existencia de una diversidad, cualquiera que ésta sea. Esta diversidad corresponde esencialmente a la existencia de la realidad, que es así tan continua como aquella. Esta tesis diría, por tanto, que lo que pertenece a lo real de tal manera que permanece en todo tiempo, es exactamente el hecho de ofrecer una diversidad a una conciencia. Sin embargo, este ofrecimiento de una diversidad a la conciencia era la condición por la que se reconocía algo como existente y como real. Lo permanente, por tanto, es el carácter de **lo existente como tal en general**. Pero eso no es sino otra manera de decir que lo permanente es el hecho de la continuidad de la existencia de la realidad empírica. Esto es haber alcanzado ya una buena parte de nuestro punto 7. Pero la condición de todo este razonamiento es que lo permanente es algo que corresponde a la existencia del fenómeno, y no una mera condición estipulada en el análisis.

Por medio del **pensamiento** de la sustancia absoluta, nos representamos como permanente la existencia continua de la realidad como tal, como diversidad real dada en el espacio, cuya aprehensión constituye el tiempo de la conciencia, y que, en cuanto que no puede ser percibida en un momento vacío (recuérdese que posee la característica de la intensidad) llena la serie del tiempo. En tanto que no está incluida la existencia de una realidad concreta, sino el carácter de realidad de todo lo existente, reconocemos que toda diversidad concreta no es sino una forma de manifestación de lo real, una determinación del mismo, un accidente o suceso en él. Sustancia, por tanto, es lo real en general, en cuanto que permite la unificación de la experiencia en una única serie del tiempo. Es esto permanente lo que goza de las propiedades de los textos de Kant; es ello lo que expresa el tiempo (cf. B 226), lo que constituye el sustrato de todo cambio (cf. B 225), lo que no puede cambiar en su existencia, lo que constituye el «constante correlato de toda existencia de los fenómenos» (B 226), y es su carácter de realidad fenoménica «a lo único que podemos dar... el nombre de sustancia, porque postulamos su existencia incesante..., (en el cual) la necesidad interna de permanecer va in-

separablemente ligada a la necesidad de haber sido siempre» (B 228-229). Toda la diversidad concreta «no es otra cosa que modos particulares según los cuales existe, llamándose 'accidentes'..., designándose con este nombre el modo según el cual la existencia de una sustancia es positivamente determinada» (B 229-230). Pero lo que ante todo debemos justificar es que lo que pensamos como permanente es realmente lo que pertenece de una **manera esencial a la existencia del fenómeno.** El texto más claro para ello es el siguiente:

> «De todas maneras, esta permanencia no es más que el modo según el cual nos representamos la existencia de las cosas en el fenómeno» (B 229).

Sin embargo, hay otros dos textos que, en principio, exponen de una manera más ambigua la misma tesis. El primero dice que:

> «la permanencia expresa en general el tiempo como correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de toda concomitancia» (B 226).

Este texto afirma, pues, que la permanencia debe ser algo que continuamente acompañe a lo existente, para así poder representar al tiempo. Pero lo único constante **con necesidad** en lo existente es su carácter de realidad. El segundo texto es más claro:

> «Ahora bien, el sustrato de todo lo real, es decir, lo perteneciente a la existencia de las cosas, es la sustancia: cuanto pertenece a la existencia sólo puede pensarse como determinación de ella... En consecuencia, lo permanente... es la sustancia en el fenómeno, es decir, lo real del mismo» (B 225).

De cualquier manera, es posible que estos textos no se consideren definitivos para atribuir a la sustancia el carácter con que pensamos la permanencia de lo real, o de la continuidad de la existencia de la propia diversidad. Si esto es así, tendremos que referirnos entonces a los textos en los que Kant habla de la sustancia como siendo la materia. Fuera de su contexto científico y, por tanto, en un sentido transcendental, tal y como viene definida en la Estética, podemos decir que la materia es aquello que puede reconocerse empíricamente en cuanto que es dada por medio de una representación cualitativamente diferenciada (Cf. B 34); en el contexto de la intuición empírica, es lo que permite que algo se considere como existente y como real. De ahí que, en todo conocimiento de existencia, sea posible dar cuenta de una materia como diversidad. Por ello, lo que siempre debe acompañar a lo existente es la propia existencia de una materia dada, que en la intuición empírica corresponde a la sensación. Pero ello es igualmente caracterizado por Kant como realidad del fenómeno: «lo que corresponde en la intuición empírica a la sensación es la realidad-Realitas phaenomenon» (B 209). El sentido transcendental, por tanto, la realidad y la materia se identifican. Ello es claro en B 207: «Los fenómenos incluyen... la materia relativa a un objeto en general, mediante el cual nos representamos algo que existe en el espacio y en el tiempo, es decir, lo real de la representación» (B 207). En B 183, se señala que «lo que en los fenómenos corres-

ponde a la sensación, es la materia transcendental de todos los objetos como cosas en sí (la coseidad o realidad»[15]. Este texto es sumamente importante, pues en él se tiene mucho cuidado en destacar que se está hablando de la materia no en el sentido físico, sino en el sentido transcendental y que esto corresponde a la cosa en sí (empírica, en nuestra lectura). Así apreciada, la materia es el carácter esencial de lo real, en cuanto que ofrece una diversidad a la conciencia. Si la materia es considerada como la sustancia —y lo es en B 228—, entonces hay que concluir que debemos reconocer dicho carácter de lo real como aquello a lo que refiere el hecho de la permanencia. Esto no es nada distinto de la afirmación del hecho de la continuidad de la existencia de diversidad como condición de la ordenación única temporal. En cuanto que lo existente permanece, debe permanecer también su carácter de materia, y llevará como consecuencia el darse continuo de una diversidad.

Ahora bien, en cuanto que la materia reconocida como permanente se da en un espacio, goza de una manera necesaria de la extensión y, en cuanto que tiene contenido empírico, posee una intensidad o grado. Esta misma materia, considerada desde un punto de vista físico, está caracterizada por poseer la propiedad de ser impenetrable en mayor o menor grado, pues, como se demuestra en los **Anfangsgründe**, sólo así puede ocupar un espacio determinado. Si la sustancia transcendental es el pensamiento de lo real como permanente, hemos de poder decir que la sustancialidad en sentido ya físico y más concreto puede reconocerse en algún carácter esencial a la materia o a lo real, y, por tanto, debe ser el carácter de extensión e impenetrabilidad. Así, esta tesis puede confirmarse en un texto relativamente desapercibido, aunque muy claro: cuando Kant quiere negar que, «desde la pura reflexión sobre el sentido interno se alcance las condiciones de experiencia», dice:

> «por ello, carece ese 'yo' del menor predicado intuitivo que, como permanente, pudiera servir en el sentido interno de correlato a la determinación temporal, a la manera como lo hace, por ejemplo, **la impenetrabilidad de la materia,** considerada como intuición empírica» (B 278). [Subrayado mío.]

Pero hay otro texto más claro aún, donde se expresa cómo el sentido aludido de 'materia', con sus propiedades, juega el papel de sustancia, esto es, de permanente en la existencia de los fenómenos, respecto de lo cual se constituye la experiencia como una unidad, y la serie de los fenómenos se ordena en un sólo tiempo:

> «En realidad, la extensión y la impenetrabilidad (que constituyen conjuntamente el concepto de materia) son también el principio empírico supremo de la unidad de los fenómenos, en la medida en que es empíricamente incondicionado» (B 646).

---

15 Ribas señala que, según Wille, debería leerse la frase en forma negativa. En realidad, esta sugerencia sería inapelable si no existiera con pleno derecho un sentido riguroso de 'cosa en sí' empírica.

Podríamos decir entonces que todas estas individualizaciones sucesivas no son más que modos de existencia de lo extenso e impenetrable. Unicamente en este sentido se puede decir que «lo sustancial se distingue de todos sus predicados» (**Reflexión 4830 y 4414**), pero esta distinción es exclusivamente puesta de manifiesto por el pensar —no por la observación, como quería PATON— y en el contexto de la función de la categoría de 'sustancia' respecto de la Experiencia posible; en efecto, en una situación perceptiva (en la función referencial de la categoría) no hay posibilidad de percibir la distinción entre lo impenetrable y lo extenso, y **este modo** concreto de ser impenetrable y extenso. Por eso en el contexto de esta función no se establece el sentido de sustancia en cuanto permanencia absoluta ni se obtiene un sentido en el que todo lo que existe de una manera concreta es una variación respecto de una única realidad. La cuestión es que la sustancia absoluta es establecida por el pensar o por el entendimiento respecto de una Experiencia posible, no respecto de esta situación perceptiva dada, lo que no implica que no haga referencia a una permanencia real en el fenómeno; sólo que lo permanente a lo que refiere es el rasgo de lo real, de lo que como materia debe mostrarse en toda intuición externa, y que no sería discriminado como tal sin una teoría de la misma como fue expuesta en la primera parte del trabajo, y sin una conciencia de las condiciones del pensar tal y como acabamos de establecer. Lo real en su carácter sustancial no se da en la intuición, es más, no refiere a la intuición más que a través de la constitución del pensar.

§ 5.- SUSTANCIA COMO SUSTRATO

Ahora debemos considerar una cuestión distinta. Hemos visto que Kant considera a la materia —en sus diferentes niveles— como sustancia. Pero también considera la sustancia como sustrato o sujeto último de realidad. Ahora debemos ver qué quiere decir esta noción de sustrato y si efectivamente puede decirse que la Materia es el sustrato de lo real. Esta cuestión es importante porque el término 'sustrato' ha dado pie a abusos de interpretación, que, basándose en un sentido metafórico del término, sugieren que la sustancia ha de ser algo subyacente y oculto tras las cualidades diversas que lo sensible ofrece en la intuición, independiente de ellas y, en cierto sentido, su fundamento. Esta interpretación de sustancia y de la idea de sustrato está a punto de sobrepasar el límite de lo fenoménico, apuntando al pensamiento de una cosa en sí transcendental, fundamento o sujeto de todas las manifestaciones fenoménicas. Frente a esta moción metafórica de sustrato es preciso oponer una caracterización rigurosa del mismo que sólo es posible si nos aproximamos a él desde algunas nociones del entendimiento en su uso lógico, y en el hallazgo de su analogía con el uso real. En este entendimiento había dos maneras de referirse al sujeto lógico: como un conjunto de notas constitutivas de su esencia lógica o, de una manera mucho más abstracta, como algo —etwas— que era pensado únicamente como aquello que cumpliía los principios lógicos sin hacer referencia al conjunto de notas concretas que incluía como constitutivas de su identidad. Cualquier sujeto lógico concreto no es más que un caso del 'etwas' lógico en general, caracterizado por el cumplimiento de los principios de identidad o contradicción. El objeto lógico, en cuanto que posee esencia lógica, es el sujeto lógico concreto; el 'etwas'

lógico como algo en general es el sujeto lógico general. Ahora bien, dijimos que cada concepto concreto, en cuanto que poseedor de esencia lógica, es lo determinable por medio de predicados sintéticos o determinaciones; en este mismo sentido, podemos decir que el sujeto lógico general es lo absolutamente determinable, lo que puede ser determinado por cualquier sujeto lógico como un modo de existencia suya. Pues bien, en las Analogías, y de una manera paralela al entendimiento lógico, hay un carácter en el fenómeno y en la intuición analógico respecto de este algo lógico en general, a saber, el carácter de lo real como tal, en relación con lo cual todas las cosas concretas no son sino formas de existencia; este carácter de lo real juega un papel semejante al del sujeto lógico general, pues es igualmente lo absolutamente determinable, es decir, aquello respecto de lo cual todo lo demás puede reconocerse como determinación real o suceso. Por otra parte, de la misma manera que cualquier concepto concreto puede exponerse en un juicio cuyo sujeto sea la propia noción de algo lógico en general, puede decirse que toda cosa concreta o suceso es algo perteneciente a lo real, o que tiene como sujeto lo real. La noción de sustrato no hace referencia, por tanto, a una realidad más profunda, sino al hecho de que pensamos lo real, la materia, en su carácter de general, como siendo lo determinable sin límites, como aquello que se determina (tiene un modo de existir concreto) en cualquier cosa o suceso. Por ello, Kant dice con absoluta claridad: «el análogo lógico de lo sustancial como determinable, es el algo —Etwas— en general» (Ref. 4415), y en otro sitio, en la **Reflexión 5554**: «En el Dasein-existencia, hay que distinguir lo determinable y lo determinado, lo sustancial y la sustancia.» Sustrato hace referencia a algo determinable, es decir, considerado de tal manera que se abstrae de él toda determinación o modo de existencia concreto, y en el caso del sustrato real refiere a lo Existente como tal, sin considerar su determinación. Así, lo caracterizado en nuestra 1.ª parte como la Realidad Empírica dable, lo existente en el Espacio, es ahora reconocido y pensado como lo sustancial. En este sentido es en el que debe entenderse la noción de 'sustancia', y lo que ahora debemos ver es si la noción de 'materia' como sustancia da pie a comprenderla como algo caracterizado en tanto determinable. Unicamente así estaremos en condiciones de llevar al final nuestro programa respecto de la sustancia.

De una manera inmediata podemos decir que, efectivamente, al hablar de la materia no hemos considerado en ella particularidades, diferencias específicas o diversidades concretas, sino precisamente nos hemos referido a aquello que tiene que existir en toda diversidad concreta y respecto de lo cual ésta es un modo de existencia determinado. Sin decirlo explícitamente, por tanto, nuestro tratamiento de la materia como sustancia hacía de ella algo determinable, algo que se podría considerar como sustrato, como base respecto de la cual algo puede pensarse como determinación, concreción o suceso. Pero estos puntos son hechos de una manera explícita por Kant en dos textos decisivos. El primero de ellos dice que:

> «materia significa lo determinable sin más...; en relación con las cosas se consideraba la realidad ilímitada como la materia de toda posibilidad» (B 322).

El segundo es importante porque establece que el concepto de materia que se está exponiendo es el transcendental, no la concreción científica del mismo; así dice que: se habla de ella

«en sentido transcendental, ya que se hace abstracción de cualquier diferencia propia de lo que se da y del modo según el cual viene determinado» (B 322).

Por ello, queda claro que es perfectamente coherente la identificación de la sustancia con la materia, y de aquélla con el sustrato o lo determinable, pues también la materia, en un sentido transcendental, es caracterizada como sustrato o determinable. Pero ahora también podemos ver cómo las apelaciones a la materia, aun cuando van a ser punto de partida de la Metafísica de la ciencia natural, no incluyen de manera esencial un significado científico inmediato; más bien se relacionan con la definición kantiana de intuición externa y con la forma esencial del conocimiento sensible ejercitado en esta intuición, a saber, el tacto como forma de conocer la impenetrabilidad. Por lo demás, esta consideración de la materia viene de la mano del análisis de las condiciones que hacen posible la Experiencia en general, en cuanto ordenación de los sucesos empíricos en una única serie del tiempo y, por tanto, no repara esencialmente en las condiciones específicas que hacen posible esa forma concreta de experiencia que es la ciencia Física general. De ahí que la materia como sustancia sea una noción transcendental que hace posible un juicio sintético apriori, posibilitante de la experiencia posible, a saber: que para ordenar una única serie de sucesos se requiere la consideración de la materia como permanente. Esto no quiere decir que ambos tratamientos, el de la Física general y el de la Filosofía Transcendental no mantengan vinculaciones muy estrechas, pero, desde mi punto de vista, esta vinculación podría establecerse como sigue: la **KrV** proporciona el significado de sustancia y realiza su identificación con la materia en sentido transcendental, los **Anfangsgründe** establecen qué debe ser la materia y sus componentes, si ha de ser la sustancia, es decir, lo permanente en lo real. Así, la **KrV** fundamenta el tratamiento de los **Anfangsgründe** e impone ciertos sentidos básicos de las nociones que la ciencia deberá asumir. La cuestión aquí es que no es únicamente la Física pura la que los asume, sino otra serie de actividades cognoscitivas igualmente necesarias. Por lo demás, para poder desarrollar qué debe ser la materia, se precisa introducir un elemento empírico y contingente, a saber: el movimiento. Esta introducción sería intolerable en la Filosofía Transcendental propiamente dicha, pues el movimiento no viene impuesto desde las condiciones necesarias de la intuición externa, como era el caso de la necesidad de la existencia de la diversidad empírica. Ni siquiera quiere decir esto que no haya en el cuerpo de la **KrV** pasajes que pertenecen esencialmente a la Física pura, como, por ejemplo, el texto donde Kant pretende derivar el principio de la Física de que la materia no puede ni aumentar ni disminuir su 'quantum' en la naturaleza (cf. B 225), pero debemos considerar esto como un añadido externo, fruto de la tendencia de la Segunda Edición a mostrar de una manera más explícita las implicaciones de la **KrV** respecto de la ciencia como un criterio adicional de su verdad. Dicho añadido no puede equipararse a la introducción del concepto de 'fuerza'-Kraft en A 204, pues aquí Kant hace observar que esto correspondería al desarrollo de su sistema en lo que después serían los **Anfangsgründe** [16].

16 BENNETT, en **La Crítica de la Razón...**, I, pág. 235, y KÖRNER, en **Kant**, pág. 67, entre otros, han denunciado el carácter falaz de esta pretendida conclusión de la primera Analogía. MELCNICK, **The Analogy of...**, pág. 62 ss., ha centrado su exposición de la primera Analogía precisamente en este detalle, de ahí que no nos hayamos referido a su comentario. Para una crítica del mismo, cf. J.C. ANDERSON, **A Discussion of...**, pág. 349 ss.

Un último punto debemos considerar ahora: el de la relación que esta noción concreta de materia como sustrato tiene con la problemática específica de la 'cosa en sí'. Kant, en un momento de su evolución filosófica, consideró que la noción de sustancia, en cuanto sujeto último de toda realidad fenoménica, era algo en sí mismo desconocido por no ser algo distinto a la cosa en sí. La **Reflexión 5290**, la cual mantiene que «nosotros no podemos conocer el sujeto por sí mismo», y la **Reflexión 5292**, en la que se dice que «lo sustancial es la cosa en sí misma y es desconocido», son una buena muestra de ello. Por lo demás, esta comprensión de lo sustancial era, en el fondo, la conclusión natural a la que tendían las interpretaciones metafóricas de la sustancia como sustrato. Nosotros hemos visto que el sustrato no es lo que está más allá de todo fenómeno, sino lo permanente en él, pensado como algo determinable y determinado en cada diversidad concreta; no es, por lo tanto, algo absolutamente incondicionado en el sentido de la cosa en sí transcendental, sino lo incondicionado empíricamente (Cf. B 646), lo determinable empíricamente, la cosa en sí empírica. En efecto, lo real en general, la sustancia, es lo que permite y condiciona la existencia de toda cosa concreta, de toda existencia empírica determinada, pero ella misma no puede pensarse como siendo determinada por ninguna otra realidad empírica concreta para alcanzar su existencia. En este sentido, es empíricamente incondicionada. En tanto que empíricamente existente es incondicionada: se nos presenta, está ahí y empíricamente no podrá no estar, pero no pensamos la necesidad de que haya algo concreto, pero sí que siempre esté la existencia empírica continua si ha de haber Experiencia posible. Pero en términos transcendentales, dicha existencia es en sí misma contingente, secundaria, derivada. No presenta su propio fundamento, podría no existir. Por eso es legítimo el pensamiento de una condición que determine que la propia realidad material exista, y de que dicha condición no se caracterice, a su vez, como empírica, sino como un noúmeno negativo, en el sentido ya fijado por nosotros en el Capítulo V de la primera parte. Así, tenemos que lo que existe de modo necesario **para la experiencia y para el fenómeno**, no existe de modo absolutamente necesario, sino que, como toda existencia fenoménica, debe poder considerarse condicionada por algo que es en sí mismo desconocido. La cuestión es, sin embargo, que este noúmeno negativo no puede, de ninguna manera, considerarse como sustancia, o que al menos, si lo es, la noción de sustancia aquí no tiene significado ni referencia. El siguiente texto es claro para esta consideración de la sustancia que hemos referido:

> «Los filósofos de la antigüedad consideraban toda forma de naturaleza como contingente, mientras que, siguiendo el juicio de la razón común, tomaban la materia como originaria y necesaria. Si en cambio hubiesen considerado ésta en sí misma en relación con su existencia y no relativamente, en cuanto sustrato de los fenómenos, la idea de necesidad absoluta hubiese desaparecido en seguida. En efecto, nada vincula la razón a esa existencia de modo absoluto, sino que siempre está en su poder el suprimirla mentalmente y sin contradicción ninguna» (B 645).

De ahí que la Materia no se identifique con la idea del **ser necesario** de una manera absoluta (B 646).

Lo que esté condicionando el aparecer de la materia en cuanto existencia sólo puede identificarse como algo que no sea considerado de entrada como fenoménico. En la primera edición Kant le llama «Sustrato Transcendental» (A 383) u 'Objeto Transcendental' (A 358), pero como podemos imaginar desde lo que ya sabemos acerca de este concepto, ambos pasajes desaparecieron en **KrV-B**. Sin embargo, en esta segunda edición permaneció un texto en el que se nos dice que no hay que confundir la constitución interna de las cosas empíricas con lo que está determinando toda existencia de la materia y que en cierto sentido podría considerarse como absolutamente interior a la misma. Lo primero hace referencia a lo que las cosas son en sí mismas en cuanto cosas empíricas y lo conocemos perfectamente: la propia materia; aquí no hay ningún secreto, pues lo que decimos conlleva una referencia a la intuición. Ahora bien, respecto de lo segundo, no podemos hablar sino en términos de algo de lo cual no podemos ulteriormente concretar nada, pues esto supondría poseer una intuición distinta a la humana, incomprensible, por otra parte, para nosotros. Representarnos algo en relación con él es construir quimeras. Ello indica que sólo podemos hablar del fundamento último de las cosas como fenómenos con sentido cuando apelamos con ello a la materia en su carácter de sustancia fenoménica. Ella, como lo sustancial, es la cosa en sí empírica, en el sentido de existencia empírica incondicionada. Las objecciones que pretenden negar la validez de este último fundamento **empírico** haciendo notar su carácter de 'relativo', respecto de la cosa en sí transcendental, con la pretensión de hacernos saltar la barrera infranqueable del entendimiento humano y dirigirnos hacia un fundamento absoluto pero no sensible, son denunciadas por Kant como carentes de justificación y sensatez. En el terreno de las explicaciones fenoménicas, el fundamento último de las mismas es siempre el recurso a la constitución material, en cuanto que esto, la materia, es lo permanente en todo lo real, esto es, la sustancia. El texto a que vengo aludiendo es el siguiente, que por otra parte nos va a servir de conclusión de este parágrafo:

> «La materia es la sustancia fenoménica —substantia phaenomenon—. Lo que le corresponda interiormente lo busco en todas las partes del espacio que ocupa y en todos los efectos que ocasiona, y que naturalmente sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos. No poseo, pues, nada que sea absolutamente interior, sino sólo algo comparativamente interior, algo que consta a su vez de relaciones exteriores. De todos modos, lo absolutamente interior de la materia tampoco es, desde el punto de vista del entendimiento, más que una quimera. En efecto, la materia nunca es objeto del entendimiento puro. El objeto transcendental que pueda motivar el fenómeno que llamamos materia es un simple algo del que no comprenderíamos lo que es ni siquiera en el caso de que alguien pudiera decírnoslo. En efecto, no somos capaces de entender sino lo que lleva consigo algo en la intuición que corresponda a nuestras palabras. Si las quejas acerca de que no conocemos en absoluto lo interior de las cosas han de significar que no comprendemos por medio del entendimiento puro qué sean en sí las cosas que se nos manifiestan, entonces carecen de toda justificación y sensatez... Son la observación y el análisis de los fenómenos los que penetran en el interior de la naturaleza» (B 333-B 334).

Con ello hemos visto en qué sentido pueden hacerse coherentes las alusiones a las sustancias en plural con los pasajes donde se exige la existencia de una única sustancia; cómo la noción de 'sustancial' y de sustrato último no hace referencia a algo extrafenoménico, y que lo que se piensa como 'permanente absoluto' es algo que debe darse realmente en el fenómeno, algo que debe tener significado en tanto que puede corresponderle algo en la intuición; por último también hemos indicado que la noción de 'Materia' que juega de una manera central en esta Analogía no hace referencia a la noción de la Física Pura (aún cuando se haya aceptado que tiene influencia sobre ella), sino que esencialmente debe caracterizarse como Materia en sentido Transcendental. Hemos visto también como lo existente empírico en general, lo real empírico, ahora se piensa como debiendo existir permanentemente para hacer posible una única Experiencia. Así podemos decir que hemos ofrecido nuestra opinión sobre los problemas que en la introducción de este capítulo expusimos como los centrales y candentes respecto de la noción de Sustancia.

CAPITULO IX

LA SEGUNDA ANALOGIA DE LA EXPERIENCIA

§ 1.- INTRODUCCION

Hemos visto qué corresponde en la realidad al conjunto de notas que constituyen la esencia lógica de un concepto y hemos concluido que la permanencia de cierta diversidad en la realidad es un requisito básico para poder discriminar el objeto correspondiente a un concepto. Llamamos a esto función referencial de la Analogía de sustancia. Asimismo, analizamos la permanencia de la realidad material misma, en cuanto condición de posibilidad de un único conocimiento que ordena toda la diversidad existente en el tiempo y que constituye la Experiencia. A esta función la denominamos función ontológica de la sustancia. Ahora debemos analizar qué corresponde en la realidad al conjunto de notas que constituiia la determinación de un concepto dado. La segunda Analogía es decisiva a este respecto porque lo análogo en la realidad a las relaciones sintéticas entre conceptos es el carácter de 'suceso' [1], que ciertas notas reales tienen respecto de un objeto real. En principio, esto es así porque, si el conjunto de notas esenciales se traduce en la realidad por medio de la permanencia de cierta diversidad, el conjunto de notas extraesenciales tiene que tener como traducción una forma de existencia distinta de la permanencia y opuesta a ella. Esta forma de existencia es la de la sucesión. Un suceso es lo que puede complementar algo permanente respecto e él, pero que también puede no hacerlo, de la misma manera que la determinación lógica establece, una vinculación posible entre conceptos. Más positivamente, se puede decir que, si la determinación es un vínculo **no-necesario** de diversidad lógica, para que tenga validez real el juicio que establece debe haber en la existencia de lo fenoménico un criterio para de-

---

1 El término alemán es, naturalmente, Begebenhit.

cidir que algo es **no-necesario a la existencia de una cosa.** Pero en el tiempo, la no-necesidad sólo se establece en cuanto que algo no existe en todo tiempo y, por tanto, en tanto que no permanece, sino que sucede. El criterio para la determinación real de una realidad ya discriminada como objeto es el de la sucesión de sus notas reales.

El reconocimiento de una nota sucesiva respecto de un objeto es, por otra parte, el único vehículo para apreciar la verdad de un juicio sintético. Como vimos, hay una manera de definir la noción de juicio sintético como aquél que vincula un concepto sujeto con un concepto predicado no constitutivo de su identidad conceptual. Dado que ese vínculo en el juicio es de posibilidad, incluye, por tanto, la vinculación posible con el concepto contrario del predicado del juicio anterior. Ello quiere decir que, en el terreno lógico, las dos determinaciones contrarias de un concepto tienen exactamente el mismo peso y, por ello, es imposible desde criterios lógicos establecer la realidad o la verdad de un juicio sintético. Para esto se necesita que algo ajeno a la Lógica permita decidir qué vinculación de entre las dos posibles es la real. Este criterio no-lógico es sólo uno: la intución, el que dicha nota conceptual sintética se dé realmente en el objeto designado por el concepto, y que además se dé como la realización de una posibilidad respecto del mismo. Ello no quiere decir sino que dicha nota es un suceso. De ahí que Kant pudiera decir que

> «la explicación de posibilidad de los juicios sintéticos en general, es un problema con el que nada tiene que ver la Lógica general, la cual ni siquiera necesita conocer su nombre» (B 193).
>
> Antes bien, «esta explicación constituye, sin embargo, el papel principal de una Lógica Transcendental... El principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una Experiencia posible lo diverso de la intuición» (B 197).

De lo dicho se desprende que los juicios sintéticos sólo obtienen verdad cuando refieren a un suceso. Su verdad lógica es su posibilidad, esto es, su indecisión radical. Este suceso, en cuanto modo de existencia posible, constituye el estado momentáneo de un objeto. De aquí se puede concluir que, para que un juicio sintético tenga verdad, se requiere ante todo estar en condiciones de establecer a qué momento en la existencia del objeto nos referimos; sin una forma objetiva de contestar a la pregunta 'cuándo' en relación con la existencia de un suceso, no hay posibilidad de verdad para los juicios sintéticos. La tesis de Kant es que únicamente podemos objetivar ese momento temporal relacionando el suceso con un antecedente dado que haya dejado de existir en el momento anterior a la existencia de nuestro suceso, esto es, si existe una nota real que posea relaciones de auténtica irreversibilidad con nuestro suceso. Según dichas relaciones, puesto el antecedente se sigue el suceso, pero no a la inversa. Tenemos así una secuencia cuya forma es: 'dado X (antecedente)... sigue Y (consecuente), pero no a la inversa'. Esta secuencia de lo real es un análogo a la secuencia lógica condicional 'si X... entonces Y'. Esta es la forma lógica de la noción de fundamento y consecuencia. Por ello, en su análogo en la realidad, el antecedente cumple el papel de fundamento real; puesto él, determina la posición de algo distinto como consecuencia suya. Así, ya que la noción de fundamento real es la de causa, tenemos que pensar el antece-

dente como causa y, dado que es el medio único de contestar objetivamente a la pregunta 'cuándo', tenemos que la verdad de los juicios sintéticos sólo se consigue apelando a su causa.

Hasta aquí lo que Kant tiene que demostrar acerca de la Segunda Analogía como análisis de la causalidad. Su función es posibilitar un juicio sintético verdadero por medio de la discriminación en lo real de un suceso respecto de un objeto. En tanto en cuanto lo que se está ordenando es la diversidad empírica en una situación perceptiva, llamaremos a esta función de la segunda Analogía 'función referencial'. Frente a ella, existe otra función que tiene sentido en el análisis de la posibilidad de la Experiencia y que no refiere a la ordenación de una diversidad empírica en una situación perceptiva, sino al pensamiento de la ordenación del tiempo como diversidad pura en una única serie objetiva de experiencia. La no distinción entre estas dos funciones ha sido fuente de interpretaciones que considero erróneas, principalmente en lo que se refiere a la valoración de su estructura. Puesto que la explicación de estas dos funciones constituye el objeto del segundo punto de este parágrafo, dedicaré el tercero a comentar estas posiciones equívocas acerca de la estructura de esta Analogía.

Por lo demás, el desacuerdo sobre los ulteriores aspectos de esta parte de la **KrV** es desolador; acusada por muchos como uno de los ejemplos históricos más palpables de 'non sequitur' (cf. LOVEJOY, **Ont Kant's Second Analogy,** pág. 295) y por otros como una mezcla doctrinal imposible de describir (cf. BENNETT, **La crítica de la Razón...,** pág. 256), es difícil darle un sentido que pueda contestar a todas las objeciones que se han formulado en su contra. Respecto de ella es fácil encontrar acuerdo en los comentaristas en lo que se refiere a las críticas, pero es difícil hallar un sólo detalle en el que coincida más de un estudioso. Como sucedía con la primera Analogía, no hay acuerdo ni en cuál sea la comprensión correcta del argumento ni en cuál sea éste propiamente dicho. De esta situación es muy difícil salir, máxime cuando de este asunto se han ocupado autores de un gran prestigio, como STRAWSON, BECK, WALSH, BIRD, entre otros, los cuales han dado su veredicto negativo en su inmensa mayoría respecto del valor de la prueba de Kant. Incluso autores tan simpatizantes con el propio Kant como es PATON, aceptan aquí los planteamientos de los filólogos kantianos de finales de siglo, que, en su afán de descubrir los estratos de la producción de la **KrV**, acaban privándole de todo valor filosófico. Considero que hay dos puntos concretos que son la fuente principal de desacuerdo y dificultad en la Segunda Analogía, aparte —claro está— de aquéllos que se refieren a la estructura y al valor del argumento, de los que ya he hablado. Se trata de la relación existente entre la serie sucesiva en la aprehensión y la sèrie sucesiva en la realidad, por una parte, y el uso de la noción de necesidad que Kant utiliza en la exposición de esta segunda Analogía, por otra. Ambos temas ocuparán el punto 4 y 5 de este Parágrafo. Con ello, pues, queda expuesta su estructura general.

§ 2.- FUNCION REFERENCIAL Y FUNCION ONTOLOGICA DE LA SEGUNDA ANALOGIA

Para exponer las dos funciones de la Segunda Analogía necesitamos recoger algo de

lo que dijimos en nuestro tratamiento de la sustancia. Allí vimos que, para poder traducir una estabilidad lógica a una estabilidad real, se requería una manera de combinar la diversidad empírica en el tiempo de tal manera que el sujeto lógico pudiera servir para discriminar un sujeto real. Las funciones que corresponden al sujeto lógico, a saber, la de ser determinado en relación con otros conceptos posibles, y la de constituir un conjunto de notas discriminativas mínimas, sólo podían cumplirse en lo real por medio del establecimiento de ciertas notas relativamente permanentes. Esto era posible porque en la reproducción de la aprehensión de la diversidad había criterios para establecer la permanencia como forma de existencia distinta de la sucesión. Por tanto, para la construcción de la noción de sustancia, la sucesión era un criterio puramente negativo, haciendo ver que aquella diversidad, cuyo modo de relacionarse es la irreversibilidad, no es la adecuada para ser valorada como aquella que caracteriza de manera primaria al objeto. Ahora, debemos reparar en qué es positivamente esa sucesión y qué funciones cumple, y principalmente cómo a partir de ella obtiene sentido la noción de causa.

A nivel de función referencial, hemos dicho que de lo que se trata es de posibilitar un juicio objetivo de 'determinación' de un concepto (juicio sintético) por medio de la valoración de algo como un suceso de un sujeto real; este juicio no puede realizarse lógicamente, porque también su contrario es lógicamente posible. Para ello se requiere una razón no-lógica que sólo puede ser el hecho de que la nota que es el predicado de un juicio sintético sea algo existente de manera cambiante en el objeto que el concepto sujeto discrimina, esto es, por el hecho de que el referente real de la nota lógica sintética sea un suceso del sujeto real. Lo que ahora queremos analizar es la condición que se requiere para que un juicio sintético de experiencia tenga objetividad, de igual manera que antes vimos las condiciones básicas para posibilitar un juicio intuitivo objetivo. Lo que Kant quiere demostrar es que dicha condición se reduce a que tal juicio refiera a una relación de diversidad en la existencia que sea un caso de la ley que enlaza causa y efecto. Esto viene a decir que todo lo que sea una determinación de un objeto real expresable en un juicio sintético ha de ser una realidad cambiante en un objeto, y que, para que un cambio sea objetivo, debe producirse según el orden no reversible de la sucesión, en el que interviene un antecedente como fundamento de la posición en la existencia de un consiguiente, pensados como causa y efecto, respectivamente. Si no existiera lo antecedente, no sería valorado como suceso y, por tanto, no habría conciencia de cambio objetivo, ni posibilidad de justificar la verdad del juicio sintético. Desde esta perspectiva, lo que Kant quiere es fundamentar la noción de cambio desde la forma de sintetizar la diversidad caracterizada como sucesión objetiva, concluyendo que ello impone apelar a la noción de causa.

En efecto, cuando se define la sucesión como orden de diversidad dada no reversible, no se está diciendo que ese orden es sólo el de mi conciencia, sino que es el orden objetivo de lo real transparente para cualquier conciencia que reflexione sobre la diversidad real. Como vimos, esto era así porque al aplicar el test de la irreversibilidad se descubre que, en ciertas series de notas reales, no se puede reproducir la conciencia de su existencia cuando ésta se quiere aprehender en un orden distinto. Así, si la serie A-B-C es realmente una sucesión objetiva de diversidad, no nos será posible volver a aprehender A y B cuando intentemos reproducir su conocimiento comenzando por la nota C. Para ello vimos que se requería que

en esta situación perceptiva se diera un permamente relativo, como base sobre la que se apreciaba la existencia de una nueva nota. Así, podíamos decir que la nota C ha sucedido a las notas A y B respecto de la realidad permanente X, la cual queda **determinada** en un momento dado como teniendo un modo de existencia caracterizada por C. De ella decimos, por tanto, que ha cambiado. Debemos darle importancia a esta elemental conclusión, porque Kant la propuso al inicio de la Introducción que añadió a la Segunda Analogía en la Segunda Edición con la finalidad de conectarla a la Analogía de la Sustancia[2].

Sin embargo, no debemos pensar que no haya algo totalmente nuevo en la Segunda Analogía respecto de la primera. El argumento fundamental consiste en que sólo se aprecia algo como suceso si somos plenamente conscientes de una diversidad que le ha antecedido y que ahora no sigue existiendo; de otra manera no habría posibilidad de apreciar que algo ha cambiado objetivamente. Naturalmente, para ello también se requiere la consideración y el reconocimiento de algo relativamente permanente, pero esto no es suficiente garantía para la finalidad propuesta. En efecto, para apreciar algo nuevo en la existencia, no sólo debemos suponer algo permanente en la misma situación perceptiva, sino además apreciar que algo ha dejado de existir, debemos reparar en el cambio objetivo. Ello se apoya en la teoría de la ausencia del espacio y del tiempo vacíos en una situación perceptiva dada. Si hubiera un espacio vacío de realidad empírica —esto es, no hubiera materia continua como sustancia—, sería posible reconocer una novedad en la existencia, aun cuando nada distinto dejara de ser existente. La nueva propiedad podría añadirse a las anteriores sin que ninguna de éstas dejara de ocupar un espacio cualitativamente diferenciado. Pero del hecho de que todo espacio esté lleno de diversidad cualificada, se sigue que si algo nuevo se presenta como real en el espacio, algo ha debido dejar de hacerlo en todo o en parte. Así, sólo si algo es anterior a la existencia, puede considerarse una realidad nueva y valorarse como un cambio objetivo respecto de un objeto. Con ello, decimos que se requiere introducir con necesidad el hecho de que algo deje de existir para la apreciación de un cambio objetivo y, por tanto, que dicha apreciación exige en esta realidad concreta que conocemos algo más que la mera permanencia. Así excluimos el caso de que toda la realidad cambiara sólo por medio de la adición sucesiva de notas sin pérdida de ninguna.

Ahora necesitamos reparar en este hecho: únicamente por lo anterior que ha dejado de existir (por algo que cumple la prueba de la irreversibilidad), algo es apreciado como un suceso. Este antecedente, como fundamento de reconocimiento de lo que sucede, es igualmente lo que, una vez puesto, determina que aparezca su consecuente en la serie irreversible y, por lo tanto, es pensado como su causa. Lo que ahora debemos demostrar es que un juicio determinativo sólo se fundamenta u obtiene validez real cuando se apela a dicha causa, esto es, a una situación perceptiva en la que se expresa una nota C como sucediendo a otra A. En efecto, si se quiere garantizar la objetividad de la determinación C para el objeto X, se deberá demostrar que dicha determinación existió en un momento dado del tiempo del objeto y sólo en ese; es decir, el fundamento de un juicio sintético sólo se da cuando se estable-

---

2 Cf. B 232-233, desde «El principio anterior»... hasta «tras esta nota previa viene la demostración».

ce que la determinación que constituye el predicado existe **en un tiempo objetivo**. De no ser así, su verdad no queda firmemente establecida. Ahora bien, ¿cómo fijamos, de una manera objetiva el momento de la existencia C, de tal manera que para cualquier conciencia pueda obtenerse una situación perceptiva, en la que se pueda fundamentar el juicio 'X es C' y no su contrario? Obviamente, dicha fijación no puede producirse desde algo permanente, pues por su propio concepto esto existe en distintos momentos temporales, durante los cuales dicha determinación posiblemente haya dejado de existir. Algo permanente, por tanto, no puede ser criterio suficiente para atribuir a un suceso su tiempo objetivo, ni para contestar de una manera unívoca a la pregunta 'cuando'. Ello únicamente es posible si hay algo en la diversidad que fija unívocamente el momento de la existencia de un suceso a causa de haber dejado de existir en él. Esto es, si bien la existencia de algo no caracteriza un momento temporal concreto, la pérdida de la existencia sí que lo hace. Por tanto, esto que fija un momento objetivo para la existencia de un suceso es algo que está en una relación de irreversibilidad con él, lo cual —como vimos en párrafos anteriores— debe pensarse necesariamente desde la noción de Causa. Así se obtiene la conclusión de que, dado que esta noción de Causa es lo único que permite fijar de manera objetiva el momento de la existencia de un suceso, la fundamentación de la verdad de un juicio sintético sólo se puede llevar a cabo apelando a su causa. Ello es así no sólo porque por medio de la relación de irreversibilidad se puede dar cuenta de una sucesión objetiva, sino porque únicamente así se fija un tiempo objetivo respecto del momento de un suceso. Así 'causa' es la condición transcendental de la verdad de los juicios sintéticos, la condición de verdad de la consideración de algo como un suceso. Dejando aparte B 236-239[3], podemos configurar lo dicho en el siguiente pasaje:

> «La diversidad de las representaciones se sucede siempre de modo consecutivo en la síntesis de los fenómenos. Con ello, no representamos ningún objeto ya que a través de esta sucesión, que es común a todas las aprehensiones, no distinguimos ninguna cosa de otra. Pero tan pronto como percibo o presupongo que esta sucesión guarda una relación con el estado previo, del cual surge la representación conforme a una regla, me represento algo como suceso o como algo que sobreviene. Es decir, capto un objeto que tengo que situar en un **determinado punto del tiempo, un punto que, teniendo en cuenta el estadio anterior, no puede serle asignado de otro modo.** Cuando percibo, pues, que algo sucede, lo primero que tal representación contiene es que algo precede, ya que precisamente con respecto a ese algo obtiene el fenómeno su relación temporal, a saber, la de existir después de un tiempo precedente en el que aún no existía. Pero en esa relación, el fenómeno sólo puede obtener ese preciso punto temporal si suponemos algo en el anterior estado, algo a lo que siempre sucede, es decir, según una regla. De ello se deduce, en primer lugar, que, una vez puesto el estado precedente, sigue indefectiblemente ese determinado suceso. Con ello tenemos, pues, que hay un orden entre nuestras representaciones, orden en el que lo presente (en la medida en que ha llegado a ser) remite a un estado

3 Cf. desde «Prosigamos con nuestro tema...», según esa sucesión, ya en el párrafo siguiente.

anterior como correlato de este suceso dado y, aunque este correlato se halla todavía indeterminado, guarda una relación determinante con el suceso como consecuencia suya, conectándolo necesariamente consigo en la serie del tiempo» (B 243-244).

Pero no olvidemos que nos hallamos aquí en el análisis de la función referencial de la Segunda Analogía, consistente en poder dar realidad objetiva a un juicio sintético por medio de una ordenación de la diversidad dada en una situación perceptiva concreta, ordenación en la que se destaca algo como cambio objetivo o suceso[4]. Sólo así se constituirá un juicio empírico objetivo[5]. Para ello, un antecedente debe hacer el papel de regla para el suceso, de tal manera que, puesto aquél, se siga éste en tanto efecto. De ahí que el que «exista **causa y efecto** constituye la **condición de validez objetiva** en nuestros juicios con respecto a la serie de las percepciones y, consiguientemente, la **condición de verdad empírica**» (B 247). [Subrayado mío.]

Sin embargo, aún no hemos hablado de la función ontológica de la noción de 'causa', ni de su papel en el pensamiento de una Experiencia posible, y no sólo como condición de uso referencial de juicios sintéticos concretos. La función ontológica consiste en establecer que, para **todo suceso** dado en un tiempo, se requiere una causa por medio de la cual se atribuye un momento objetivo en la serie temporal. Para la comprensión de la conexión causal como regla que debe regir en toda Experiencia posible y en **todo** caso de suceso, sólo necesitamos **universalizar**, para todo momento dado, el argumento que se establecía en el análisis de una situación perceptiva; esto es exactamente lo mismo que **pensar** el problema en términos de diversidad pura del tiempo. En efecto, la conclusión que establecimos en la función referencial era que reconocer un suceso concreto de una manera objetiva exigía dar cuenta de algo que había dejado de existir en el momento anterior; pero ello, a su vez, exige que estemos en condiciones, si fuera necesario, de poder establecer de una manera objetiva el tiempo en que sucede lo que constituía la causa de este suceso. Esta exigencia se haría indefinida; ahora bien, para pensar esta recurrencia indefinida, abstraemos en todo momento concreto de la realidad empírica percibida, representándonoslo como un 'momento puro' que forma parte de la sucesión pura del tiempo. Decir ahora que todo momento exige un momento anterior único que fije el tiempo de la existencia de su momento subsiguiente, es algo evidente a la misma representación del tiempo, pero una vez que hemos llegado a esta situación desde la universalización del juego referencial de la noción de causa —hemos pensado y reconocido ese juego—, debemos poder decir que, en la serie de los momentos reales en los que se da una percepción, debe haber **siempre** una percepción anterior que, al haber dejado

---

4 «El que algo suceda... se convierte en experiencia real cuando considero el fenómeno como determinado por lo que a su posición temporal se refiere, es decir, como un objeto que siempre puede, en virtud de una regla, ser hallado en la conexión de las percepciones» (B 245-246).

5 «Si mi percepción tiene, pues, que incluir el conocimiento de un suceso... debe constituir un juicio empírico en el que se piense que la secuencia se halla determinada» (B 246).

de existir, fije el tiempo de la siguiente. Unicamente así podrá existir una única serie temporal en lo empírico de toda Experiencia posible. En este contexto, la noción de causa juega el papel de una **norma de objetividad universal,** y dice que, de aquel suceso que no puede referirse a una causa dada, no tenemos posibilidad de hacerlo entrar de una manera objetiva en una Experiencia posible. Lo que de hecho se está consiguiendo al universalizar la noción de causa como condición de objetividad temporal, es dar una ley de toda posible representación empírica, por medio de la cual el tiempo continuo de la intuición pura puede traducirse a una sucesión empírica continua, haciéndose así tiempo objetivo de la experiencia. Esta es la teoría de este texto:

> «Si hay, pues, una ley necesaria de nuestra sensibilidad y, consiguientemente, una condición formal de todas las percepciones, consiste en que el tiempo precedente determina necesariamente el tiempo siguiente (ya que no puedo llegar a este último sino a través del primero). Así pues, hay también una indispensable ley de la representación empírica de las series temporales, consistente en que los fenómenos del tiempo anterior determinan toda existencia en el tiempo siguiente, y en que éstos no tienen lugar, en cuanto sucesos, sino en la medida en que los fenómenos del tiempo anterior determinan su existencia temporalmente. En efecto, sólo en los fenómenos podemos captar empíricamente esta continuidad en la conexión de los tiempos» (B 244).

La clave de este argumento es utilizar, en primera instancia, la noción de tiempo puro como sucesión, en la que cada momento anterior determina la existencia del siguiente, y traducirlo[6] en una segunda instancia, a la noción de percepción posible que ha de llenar en la experiencia cada uno de los momentos puros de aquel tiemo. La conclusión esencial es que, si un suceso dado ha de ser objetivo, y si una experiencia debe ser un conocimiento objetivo de sucesos, una cosa y otra sólo son posibles porque algo en la realidad empírica sustancial cumple siempre la función de momento anterior que permite fijar de una manera objetiva el tiempo del suceso. Por ello, se establece algo necesario (apriori) acerca de la realidad (sintético), exclusivamente en razón de que exista una Experiencia posible, y sólo a partir de un análisis de la naturaleza del tiempo y de las condiciones de su objetivación, en cuanto que ésta es requisito indispensable para la objetivación de las relaciones entre lo existente. Desde aquí se entiende el carácter normativo que tiene el principio de causalidad para toda experiencia, según el cual todos los sucesos objetivos, todos los cambios, suponen un antecedente con el que se relaciona de una manera determinada, a saber, según el principio de la irreversibilidad, o lo que es lo mismo, según la relación de causa y efecto.

Kant, al establecer este carácter normativo, tenía que distanciarse respecto del Empirismo, para el cual la regla de la causalidad no tenía el **status** de 'necesaria', sino que era considerada como un resultado contingente de la propia experiencia. Lo que Kant niega res-

---

6 Cf. B 245, desde «Pero esto ocurre (hasta)... la posición de cada una de sus partes.»

pecto de autores como Hume, es que el hecho de la repetición del juego de las relaciones entre el antecedente y el consecuente en nuestra percepción nos lleve a la formación del concepto de causa, afirmando que el concepto es producido desde la voluntad de construir una experiencia y no producido por ella. Unicamente así puede analizarse en términos de condición de toda posible experiencia, lo que sería contradictorio con el hecho de ser uno de los frutos o resultados de ella [7]. Pero ello sería equivalente a pensar que habría experiencia sin la fijación de un único tiempo posible respecto de toda conciencia. Dado que ello es imposible, se nos impone la consideración del concepto de causa como norma vigente para toda experiencia [8].

Con esto considero expuesto en esencia el argumento de Kant en la segunda Analogía, tanto en lo que hace a su función referencial como en lo que hace a la función ontológica. Su resumen podría ser el siguiente: La primera función consiste en hacer claro que sólo se puede justificar un juicio sintético si se establece un antecedente para la nota a que refiere, tal que goce de la propiedad de la irreversibilidad, esto es, que puesto aquél, se siga la nota sintética (y no viceversa) en una situación perceptiva. Por tanto este antecedente se relaciona de una manera analógica a la relación copulativa condicional 'si X... Y' que establece el sentido de la noción de fundamento. Este fundamento en cuanto se refiere a lo real se reconoce con el nombre de causa. Por tanto, los juicios sintéticos sólo se justifican apelando a una causa. Esto constituye el proceder formal de justificación de la verdad de un juicio sintético por medio de una situación perceptiva dada. La función ontológica pone de manifiesto que si la Experiencia ha de ser posible como **ordenación de juicios sintéticos**, la ley de causalidad debe universalizarse a todo tiempo, única posibilidad de que exista una única serie objetiva de relaciones temporales entre lo existente, ya que para **cualquier** suceso dado, su antecedente, su causa, es el expediente para fijar su tiempo de existencia de una manera objetiva. Según esta función, Experiencia es el conocimiento que se obtiene cuando se po-

---

7 Cf. B 240-241: «Esto parece contradecir todas las observaciones que se han hecho sobre el uso del entendimiento. Según tales observaciones, si hemos llegado a descubrir una regla según la cual hay ciertos sucesos que siguen siempre a ciertos fenómenos, ello sólo se debe a muchas secuencias percibidas y... esto sería lo que nos llevaría a formar el concepto de causa. Pero si este concepto tuviera una base semejante, sería un concepto meramente empírico... Tanto la universalidad como la necesidad del mismo serían meramente ficticias... Unicamente podemos extraerlo de la experiencia como concepto claro por haberlo puesto antes en ella, de modo que, si hemos obtenido la experiencia misma, ha sido gracias a él. Bien es verdad que la claridad lógica (del concepto de causa)... sólo es posible una vez que lo hemos empleado en la experiencia.»

8 «Las causas conllevan inevitablemente la existencia de los efectos, con lo cual hacen del conocimiento empírico de las relaciones temporales un conocimiento válido para todo tiempo (universal) y por tanto un conocimiento objetivamente válido» (B 256).

«El principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo con respecto a su relación en la serie del tiempo» (B 246).

«El principio de la relación causal en la secuencia de los fenómenos posee, pues, validez con anterioridad a todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de sucesión), ya que tal principio es, a su vez, el fundamento de posibilidad de esa misma experiencia» (B 247).

see una causa para todo lo que se considera como suceso, y hácia tal descubrimiento debe tender todo el esfuerzo de reflexión sobre los fenómenos.

§ 3.- LA ESTRUCTURA DE LA SEGUNDA ANALOGIA

Los comentaristas de finales de siglo pasado y principios de éste se propusieron medir la **KrV** con un criterio que nunca hubiera debido tenerse en cuenta: el de un argumento con una forma lógica precisa y con un curso de demostración apreciable a simple vista. Cuando confrontaron este ideal como una exposición filosófica multidireccional, libre, que quería dejar liquidados problemas de la tradición muy diversos por su orientación y finalidad, con la continua introducción de elementos nuevos para cumplir esta diversidad de cometidos, no pudieron sino quedar disgustados. Intentaron hallar, sin embargo, una explicación de semejante injustificable proceder y lo achacaron a la forma de construir el texto definitivo de la obra. Según su versión era evidente que Kant había utilizado materiales de muy distinta fecha y que no había sabido conjuntarlos debidamente en una única estructura. Ya he dado en otro lugar mi versión acerca de este problema, pero aquí diré en resumen que si bien hay posibilidad de señalar distintas fechas de descubrimiento para los distintos elementos que integran la **KrV**, ello no es una razón para la afirmación de que Kant utilizó en la composición del texto definitivo de la obra los materiales que poseía del tiempo en que descubrió los problemas en cuestión. Es más, poseemos los materiales, por ejemplo, que debieron ser el origen del problema de las Analogías (**Lose Blätter de 1775**). Pero será difícil hallar un texto en ellos que esté copiado en la **KrV**. Igualmente poseemos algunos materiales que deben fijarse en el origen del tratamiento de los Paralogismos de la **KrV**; pero tampoco puede decirse que Kant traspasara sencillamente los textos de sus reflexiones a su obra. Por el contrario, los **Lose Blätter de 1775** están hechos de una pieza, de ello no puede haber duda. Y, sin embargo, su redacción es sinuosa, redundante, sin estructura aparente. Kant teme dejarse una cara del problema sin analizar y vuelve a desarrollar el argumento una y otra vez para introducir únicamente un ligero matiz, una dirección que sólo en apariencia es más fructífera que la anterior. Esta es la forma de redacción —típicamente kantiana— que se aprecia en la Segunda Analogía de la Experiencia y la forma que tiene su más clara expresión en la Deducción Transcendental.

La creencia en la producción estratificada de la **KrV** se veía confirmada, en cierto sentido, por el hecho de que ciertas nociones empleadas de manera profusa en la primera edición, era suprimidas en la segunda. El 'objeto transcendental' era el ejemplo más característico. De una manera inmediata, se supuso que las instancias conceptuales que se suprimían en la Segunda Edición eran realmente las que correspondían a los estratos más antiguos de la **KrV**. Esta suposición, además de gratuita, era falsa. Como he señalado en el capítulo IV de este trabajo, y como he mostrado en el capítulo IV de mi trabajo sobre **La formación de la KrV**, la noción de objeto transcendental y la Sección de los Paralogismos corresponden a los últimos años en la evolución del pensamiento de Kant, justo antes de la publicación de la **KrV**. Su desaparición o su reforma en la Segunda edición obedece no al hecho de ser

las partes más antiguas de la misma, sino precisamente lo contrario, al hecho de ser las partes más nuevas e inmaduras. Lo que su desaparición sugiere es que la **KrV** es una obra que aún se halla sometida a evolución y reforma, no al hecho de que esté compuestas de materiales de derribo.

Pero independientemente del hecho de que la obra de 1781 no esté totalmente acabada, hay otros motivos que condicionan la forma de exposición de la misma y que, en cierto sentido, la hacen difícil. Estos otros motivos tienen uno de sus casos más claros en esta Segunda Analogía de la Experiencia. Aquí el pensamiento de la Analítica debía alcanzar su más importante conclusión, teniendo Kant que mostrar cómo todas las instancias que habían ido analizando en su obra obtenían su validez en relación con el problema de la posibilidad y límite del conocimiento empírico. En concreto, aquí debían ajustarse la Estética con la Analítica, la noción de 'tiempo' y de 'percepción' que ofrecía aquélla con la ordenación que ésta establecía. Así, en A 193, se relaciona la sucesión subjetiva con la sucesión objetiva; en A 199, se relaciona el tiempo como condición formal de la sensibilidad con el tiempo como condición formal de la experiencia. También tenía que ajustarse la Analítica de los conceptos con la Analítica de los principios, y así, en B 199-200, se introduce la noción de entendimiento y de objeto en general, tal y conforme se había concluido en la Deducción Transcendental. En este sentido, hay que entender el añadido de la Segunda edición (B 233-234) en el que se conecta esta Analogía con la problemática de la imaginación. Pero también se necesitaba proponer la virtualidad de semejante principio a la hora de la explicación de algunos de los principales conceptos que se utilizan en la ciencia o en el andamiaje conceptual que la fundamenta. Desde A 204 a A 211, hay algunos ejemplos de este último interés de Kant. Todo ello da a la Segunda Analogía una carencia de orden apreciable a primera vista, pero que no testimonia sino una diversidad de intereses. La labor del comentarista aquí es distinguirlos y analizarlos por separado, intentando dar a esta parte de la **KrV** una claridad filosófica al conceder distinto rango a cada uno de los argumentos que tienden a cumplir finalidades diferentes, sabiendo, sin embargo, que su misión es reconstruirlos desde el texto total de la Segunda Analogía. La tendencia general ha sido la contraria.

En efecto, ADICKES mantuvo que, en la estructura de la Segunda Analogía, hay al menos cinco pruebas, dejando a un lado los dos párrafos añadidos en la segunda Edición; cada uno de ellos tendría una época de composición distinta y habrían sido conjuntadas por Kant de una manera arbitraria. Todas juntas compondrían la segunda Analogía. Estas cinco pruebas son:

1) Ocupa los cuatro primeros párrafos (siempre teniendo encuenta la redacción de la primera edición) y va desde A 189 a A 194.
2) Ocupa el quinto, sexto y séptimo párrafo, yendo de A 194 a A 196.
3) Va desde el octavo al décimo párrafo (A 196-199).
4) Desde A 199 a A 201, ocupando los párrafos once al trece, inclusives.
5) Ocupa el párrafo catorce, desde A 201 a A 202. (ADICKES, **Kant**, pág. 211.-Nota).

KEMP SMITH acepta esta división (**A Commentary...**, pág. 363 ss) y PATON, en cierto sentido,

la reproduce (cf. **Kant Metaphysic of,** II, pág. 220 ss.). Ahora pasamos a exponer cada una de estas pruebas.

Sobre la primera prueba KEMP SMITH ha expuesto la siguiente tesis:

a) «El argumento se desarrolla en términos de la primitiva doctrina de Kant del objeto transcendental» (op. cit., pág. 371).

b) «Kant puede querer decir que el orden prescrito de un suceso concreto es debido al objeto transcendental, pero en este caso no es dado como necesario» (op. cit., pág. 372).

c) La Analogía es, por tanto, la existencia entre el orden causal de la cosa en sí desconocida y el orden de los fenómenos (cf. **A Commentary,** págs. 373-374), de tal manera que permite que «entre el estado subjetivo individual y las cosas en sí mismas esté el mundo fenoménico de la ciencia natural» (op. cit., pág. 374).

Mi crítica a esta posición consiste en lo siguiente; si analizamos A 189-194, únicamente podemos decir que sigue fielmente el proceso de argumentación que muestra la necesidad de establecer una traducción del tiempo subjetivo de la aprehensión al tiempo objetivo de la experiencia, y del conocimiento, por medio de la sucesión reglada o determinada de las relaciones entre las percepciones en cuanto conciencia de fenómenos. Por tanto, la necesidad en la relación de lo existente que muestran las percepciones, no hace referencia en ningún caso a que el objeto transcendental determine dicho orden, sino únicamente a que lo posee lo existente en el espacio, y por lo tanto el fenómeno transcendental o la realidad empírica. Es la realidad, que transcendentalmente es definida como fenómeno y empíricamente como cosa en sí, la que muestra, una vez que reflexionamos sobre ella en la reproducción de su aprehensión, que dicho orden de la relación entre las notas de la diversidad empírica es irreversible, esto es, necesario en su sucesión. La Analogía no hace, por tanto, referencia a la relación entre el orden causal de la cosa en sí en sentido transcendental y el orden del fenómeno, sino a la relación existente entre la noción lógica del fundamento y la real de causa o antecedente temporal. Además, la aplicación de la noción de causalidad a la cosa en sí es, siguiendo la teoría de Kant, carente de significado. Especial importancia tiene el hecho de que el argumento no se centra en la noción de objeto transcendental, ni ésta juega un papel clave en el desarrollo de la Analogía. El pasaje en el que interviene esta noción es el siguiente:

> «La aprehensión de lo diverso en el fenómeno de una casa que se halla delante de mí es sucesiva. La cuestión es, entonces, si la diversidad de esta casa es en sí misma sucesiva, cosa que nadie admitirá. Tan pronto como me remonto al significado transcendental de mis conceptos de un objeto, la casa deja de ser una cosa en sí para convertirse en un simple fenómeno, es decir, en una representación cuyo objeto transcendental nos es desconocido. ¿Qué entiendo, pues, por la cuestión de cómo estará ligada la diversidad en el fenómeno mismo (que no es nada en sí)? Aquí se considera lo que se halla en la aprehensión sucesiva como representación, mientras que el fenómeno que me es dado se considera, a pesar de no ser más que el conjunto de estas representaciones,

como el objeto de las mismas, objeto con el que tiene que concordar el concepto que extraigo de las representaciones de la aprehensión... El fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, sólo puede representarse como un objeto distinto de ellas si se halla sometida (la aprehensión) a una regla que la distinga de toda otra y que haga necesaria una forma de combinar la diversidad.» (A 190-191)[9].

Este texto sólo puede comprenderse correctamente a la luz de nuestra exposición de las relaciones del idealismo transcendental con el realismo empírico. Lo primero que dicha exposición establecía era que hacer del fenómeno un conjunto de representaciones, como en un momento del texto se dice, es una mala exposición del idealismo transcendental. Lo segundo es que los fenómenos considerados transcendentalmente, deben ser empíricamente contemplados como cosas en sí mismas, es decir, como algo que se nos da en una intuición y cuya existencia es independiente del sujeto. Así, en el ejemplo de Kant, la casa es una cosa en sí empírica. Esta es aprehendida de una manera sucesiva, hecho obligado en tanto que el tiempo constituye la forma de llevar a conciencia cualquier realidad empírica. El problema es cómo podemos saber que la sucesión de la aprehensión es también sucesión de la diversidad del objeto empírico como cosa independiente de nuestra conciencia, o, en el ejemplo de Kant, si es también sucesión en la realidad de la casa. Ahora bien, como dijimos en el capítulo VII, la única manera de discriminar entre ambos tipos de sucesión debe ser transformando el orden subjetivo de la conciencia en orden objetivo, pues no hay forma de acercarse a los objetos que no exija la mediación del primero. Por tanto, los criterios para el reconocimiento del orden de la realidad de los objetos empíricos deben ser internos a la conciencia, y esto quiere decir que debe exponerse en un orden que relacione las percepciones de tal manera que distinga la aprehensión de una sucesión en el objeto de una sucesión subjetiva. Esto quiere decir que los constituyentes de la objetividad empírica son establecidos desde las condiciones de la conciencia que ha de conocerlos a partir de percepciones. De ahí que, para analizar las condiciones de objetividad, debamos considerar los objetos atravesados por la condición esencial de darse a una conciencia, esto es, debemos considerarlos como fenómenos. Pero aquí 'fenómeno' es entendido en sentido transcendental, que pone entre paréntesis el hecho de que empíricamente debamos considerarlo como una cosa en sí. A esto hace referencia la parte del texto que comienza en 'tan pronto como'... y llega hasta 'un simple fenómeno'. Este sentido transcendental quiere indicar que la única manera de describir el objeto empírico en su orden de existencia real y sus relaciones es por medio del descubrimiento de un orden determinado de nuestras percepciones, esto es, de la conciencia empírica que tenemos de él. Desde esta perspectiva, es irrelevante que siga diciendo que desde

---

9 Ribas —a mi parecer— traduce mal la última parte del texto, al considerar que la expresión 'wenn sie unter einer Regel steht' refiere a 'Erscheinung'. Por mi parte, creo que debe referirse a 'Apprehension', que es más cercana y es esencialmente la que se somete a la regla, siendo por ello diferenciada de cualquier otra.

un punto de vista transcendental un simple fenómeno «sea una representación cuyo objeto transcendental es desconocido», pues ello, en todo caso, no es sino una nota aclarativa de la propia noción de fenómeno en el sentido de que su objetividad tiene que ser transparente a la conciencia, debiendo traducirse en un orden necesario entre nuestras percepciones. ADICKES y KEMP SMITH, al hacer de esta noción de objeto transcendental algo central al desarrollo de la Segunda Analogía, le concedieron un juego y un significado que no posee aquí. Esto fue debido a que a priori se había valorado dicha noción como primitiva, y a su afán por establecer estratos en la Segunda Analogía. Si la noción de objeto transcendental era primitiva, sería preciso concluir lo mismo de los contextos en los que se usaba; de ahí el especial significado que le concedieron. Todo ello hace violencia a la forma en que se construyó la **KrV** y en particular al curso de la Segunda Analogía.

Por lo demás, según KEMP SMITH, la segunda y tercera pruebas son repeticiones de la primera (**A Commentary...**, pág. 374-375) si bien más recientes. Acerca de la cuarta, sin embargo, se dice que es diferente de las tres anteriores, pues «arguye desde las características del tiempo a las propiedades necesarias para la representación empírica de la serie del tiempo... Es una ley necesaria del tiempo que sólo podemos avanzar a lo que sucede por lo que precede. Cada momento del tiempo es la condición indispensable de la existencia de lo que sigue... Esto quiere decir que sólo hay un tiempo único objetivo si hemos de ser conscientes de todos los fenómenos percibidos como condicionándose mutuamente en su orden temporal... El argumento sirve para avanzar hacia la tesis central de Kant, a saber: que el principio de causalidad es presupuesto en toda conciencia de tiempo, aún en el subjetivamente sucesivo» (**A Commentary,** pág. 375-376). Acerca de la quinta prueba, este autor nos dice que es la última en construirse, dado que es la más parecida a la de la Segunda edición, en contra de ADICKES, que la situaba perteneciendo a un periodo primitivo. Aquí —dice— «el argumento parece ser, como en la segunda edición, que la síntesis de la imaginación puede ser subjetiva y objetiva...., concluyendo el argumento que la prueba del principio de causalidad consiste en su carácter de indispensable como condición de todo juicio empírico y, por tanto, de la experiencia como tal» (op. cit., pág. 376). La prueba de la segunda edición aclararía esta quinta, ya que mantendría que «la síntesis objetiva de la imaginación presupone el empleo del concepto puro del entendimiento. La conclusión es que sólo así es posible el conocimiento empírico» (op. cit., pág. 376-377).

Antes de criticar esta ordenación, haré referencia a la que realiza PATON, para concluir que no es, en ningún caso, distinta. En efecto, si tenemos en cuenta que PATON considera la prueba de la segunda edición (que es la sexta en KEMP SMITH) como la primera (**Kant Metaphysic,** II, pág. 225), debemos entonces ver si el orden de la prueba segunda a la sexta coincide con el de la primera a la quinta de KEMP SMITH. Para PATON su segunda prueba es —como la primera de KEMP SMITH— la matriz que se repite en la tercera y en la cuarta de su serie (cf. op. cit., pág. 245 y 249); la quinta la considera como radicalmente distinta a la segunda, desarrollándose argumentando desde la naturaleza del tiempo y manteniendo que no podemos ir al tiempo subsiguiente excepto por medio del tiempo presente (cf. op. cit., pág. 253). La sexta es sólo un resumen de la segunda y de la anterior. Dado que PATON no acepta la teoría de los estratos, traduce la posterioridad temporal a una posterioridad lógica (cf. op. cit., pág. 257). Por tanto, tenemos que, dejando a un lado la prueba de la segunda edi-

ción, su ordenación es básicamente la misma a la de KEMP SMITH: la segunda y la quinta son las pruebas fundamentales, correspondientes a la primera y la cuarta de éste. De ellas dependen todas las restantes pruebas.

Desde aquí, pues, se puede concluir que criticando una de ambas ordenaciones se critica también la otra. Lo primero que debemos mantener es que la primera prueba de la primera edición es la que se establece desde el problema de la irreversibilidad en el orden de la aprehensión, punto de partida fundamental para el desarrollo de la función referencial de las Analogías en general. La cuarta prueba de KEMP SMITH, por su parte, la que se desarrolla desde la naturaleza del tiempo, tiende a posibilitar su aplicación en la construcción de una experiencia posible y coincide con el argumento que permitía concluir acerca de la función ontológica. Por tanto, más que constituir pruebas separadas, son argumentos para cumplir las dos funciones de la Analogía. Esto no quiere decir que la división aludida sea perfectamente clara en el texto de la **KrV**, sino que es labor del comentarista discriminar las direcciones del argumento y los textos centrales en los que se apoya. Ahora bien, los párrafos que componen lo que para KEMP SMITH eran las pruebas primera y cuarta no son los únicos en los que tales direcciones de argumentación se manifiestan. Lo que KEMP SMITH podía considerar pruebas menores, deben comprenderse como aclaraciones o recomendaciones de los dos argumentos principales desde otro punto de vista. Así, el quinto párrafo de la Segunda Analogía (A 194) no hace sino aplicar el argumento de la irreversibilidad y de la continuidad de los antecesores a un suceso dado, para concluir que de no cumplirse dichas condiciones, no habría posibilidad de trazar una serie objetiva de sucesión en la conciencia. En el sexto párrafo establece que la única manera de objetivar dicha sucesión de la aprehensión es encontrarla conforme a una regla. Por tanto, no puede decirse que el quinto y el sexto párrafo propongan pruebas aparte, sino que se limita a proponer una situación contra-factual del principio que había establecido en A 192, para así poder volver a proponer la necesidad de una secuencia reglada, como lo hizo en A 193, para que la experiencia sea posible. La tercera prueba de KEMP SMITH se inicia con el párrafo séptimo; sin embargo, más que una prueba, constituye un ataque contra la concepción empirista de la noción de causa, suponiendo ya el status de condición de la experiencia que Kant ha demostrado en los párrafos anteriores.

El párrafo octavo reafirma el status de causa como condición de posibilidad de una sucesión objetiva de representaciones. La relación entre este último párrafo y el siguiente es importante para apreciar el modo de redacción de Kant. En efecto, el párrafo 8 alude a un ejemplo en el que se ha mostrado que nunca atribuimos sucesión en el objeto hasta que no se halla en la sucesión subjetiva una regla de ordenación irreversible de las representaciones. Este ejemplo no puede ser otro que el que se propone en el párrafo 5, que se inicia diciendo: «Man **setze**, es gehe von einer Begebenheit nichts vorher» (A 194). Este tipo de suposición acerca de un suceso es precisamente el que muestra, como dice el párrafo 6, que «convierto mi síntesis subjetiva de aprehensión en objetiva, siempre en virtud de una regla en relación con la cual los fenómenos se hallan determinados en su secuencia» (A 195). Esto mismo es retomado en el párrafo 8 donde se dice «Se trata de mostrar en el ejemplo —im Beispiele zu zeigen— que no atribuimos la sucesión al objeto..., salvo que haya una regla que nos sirva de fundamento y que nos obligue a observar este orden de percepciones más bien que otro» (A 196). La conclusión inmediata es que la segunda y tercera prueba de KEMP SMITH-

ADICKES no son textos independientes, sino que por referir a situaciones comunes debieron ser escritos en un sólo tiempo y además con la finalidad de una única conclusión. La segunda parte del párrafo octavo vuelve a establecer algo que Kant ha mantenido en el primero, a saber, que «el fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, sólo puede representarse como objeto distinto de ellas si se halla sometido a una regla que imponga una forma de combinación de lo diverso. Aquello que contiene en el fenómeno la condición de esta regla necesaria de la aprehensión es el objeto» (A 191). En el párrafo octavo, paralelamente, se dice: «esta obligación (en el orden de las percepciones) es propiamente lo que hace posible la representación de una sucesión en el objeto». Lo importante, sin embargo, es que todo el párrafo nueve está destinado a la aclaración de la noción de objeto y su traducción en la conciencia a una ordenación determinada de la sucesión, recogiendo detalles de otros pasajes. Kant avanza en el texto deteniéndose en otros problemas que considera que no ha desarrollado con claridad. Así, después de volver a introducir la noción de objeto —Objekt—, que ya había usado al principio de la Analogía, dedica un párrafo entero al análisis de qué puede significar en la serie de la aprehensión relacionarse con un objeto —Beziehung auf einen Gegenstand—, consciente del papel central de esta cuestión y de que siempre la había tratado de pasada.

El párrafo diez es el inicio de la cuarta prueba de KEMP SMITH y, efectivamente, habla de la necesidad de que siempre exista un punto referente en el tiempo, caracterizado de una manera objetiva por un suceso, para que un consecuente pueda fijar su momento de existencia. En realidad, tampoco se trata de algo que se introduzca ahora por primera vez, pues, en el párrafo cuarto se establece la misma conclusión, y el ejemplo de suceso que propone el párrafo quinto es el de uno que no tuviera posibilidad de referirse a algo que le precede o a un tiempo anterior. Al establecer desde este ejemplo que no habría objetividad en la conciencia de un suceso así caracterizado, está en condiciones de exigir que la fijación de un momento empírico anterior sea condición de objetividad. La cuarta prueba sería fundamentalmente el párrafo once, donde se universaliza la anterior conclusión haciéndola válida para todo tiempo; pero en cuanto universalización de la conclusión, supone el establecimiento de ésta, objeto del párrafo anterior. El siguiente, el doce, desarrolla evidentemente el once, pero, sin embargo, Kant, deseoso de mostrar la coherencia de su doctrina, concede al entendimiento, que es la fuente de la regla, el papel de transferir el orden temporal a los fenómenos, concretando así la tarea general del entendimiento —demostrada en la Analítica de los conceptos— de posibilitar la Experiencia [10]. El párrafo trece no es más que la conclusión de la función ontológica de la Analogía, en cuanto que valora el principio de la causalidad como fundamento de la Experiencia posible y constituye realmente una unidad con los párrafos

---

10 En efecto, en la Analítica de los conceptos se concluye que «los conceptos puros del entendimiento (son) principios de posibilidad de la experiencia. Esta se supone como determinación de los fenómenos... en el tiempo en general» (B 168). Cf. también A 128. Esto mismo es lo que se retoma en A 199-200: «Para toda experiencia y para su posibilidad, nos hace falta el entendimiento... para posibilitar la representación de un objeto en general. Esto ocurre gracias a que el entendimiento transfiere el orden temporal a los fenómenos.»

diez, once y doce, unidad interesada en la relación de la Segunda Analogía con la posibilidad de la Experiencia. Dicha unidad ha sido bien apreciada por KEMP SMITH y ADICKES, pero no constituye una prueba aparte, sino que se basa en el principio de irreversibilidad establecido en los primeros párrafos y se preocupa de desarrollarlo en otra dirección.

Debemos prestar atención a si, efectivamente, la quinta prueba de KEMP SMITH es tal, o si, como mantuvo PATON, se trata de un resumen de toda la Segunda Analogía en su aspecto puramente transcendental (los párrafos siguientes se dedican, casi en su totalidad, a distintos aspectos de la causalidad relacionados con leyes físicas). El inicio del párrafo catorce (B 246), que constituye esta prueba, permite la sospecha de que no es algo autónomo respecto del resto de la Analogía, pues dice que el fundamento de prueba del principio de razón suficiente, en cuanto condición de Experiencia posible, «se basa únicamente en los siguientes momentos» (A 201), exponiendo a continuación la noción de irreversibilidad o de secuencia reglada y su función para fijar la verdad de los juicios empíricos y fundamentar la posibilidad de la Experiencia (función referencial y función ontologica). La única novedad es que, en lugar de hablar de síntesis sucesiva y subjetiva de la aprehensión, habla de síntesis sucesiva y subjetiva de la imaginación, la cual —si es objetiva— se considera como síntesis de la aprehensión. Realmente, esta terminología es distinta y en cierto sentido incoherente con la definición de dichas nociones en la Deducción Trnascendental de la primera edición y con el uso que ha venido haciendo en los primeros párrafos de la Segunda Analogía, donde prima el sentido según el cual «la aprehensión de la variedad del fenómeno es siempre sucesiva» (A 189). Sin embargo, este texto no puede considerarse —como lo hace KEMP SMITH— como posterior a los demás textos de la Analogía. En efecto, dado su carácter de conclusión y de resumen, lo supone. Pero, además, la razón que ofrece dicho autor para considerarlo posterior es que es el más semejante a la prueba añadida en la segunda edición, lo cual es, a todas luces, falso. Una lectura atenta de dicho añadido nos hará ver que, si bien se desarrolla la prueba desde la irreversibilidad en relación con la imaginación, su juego aquí es esencialmente distinto al que se desarrolla en A 198. En el añadido de la **KrV-B**, la imaginación es una facultad que puede combinar una diversidad de una manera subjetiva o de una manera objetiva, jugando así el papel de la aprehensión subjetiva de los demás textos de la segunda Analogía y el papel de la aprehensión sometida a regla y, por lo tanto, objetivada. Dicho juego en la Segunda edición es perfectamente explicable desde el hecho de que en ella ha desaparecido la problemática de la triple síntesis y, por tanto, la propia noción de aprehensión. Sin embargo, lo chocante en A 198 es que la imaginación sólo asume el papel de la aprehensión subjetiva de otros textos, quedando este término de 'aprehensión' reducido aquí a la sucesión reglada u objetiva. Si lo que KEMP SMITH considera la quinta prueba tiene alguna relación con el añadido en la **KrV-B,** es, desde luego, la de oposición. Esto tampoco puede dar pie a considerarlo como un texto anterior al resto de la Segunda Analogía —que es la opinión de ADICKES—, pues en ese caso sería inexplicable su papel de conclusión general. La única explicación a ese uso extraño de la imaginación en relación con la aprehensión, es o un error de nombre o que dicha noción se considere en su sentido empírico y no en su sentido transcendental, en tanto que opera esquemáticamente. Esta interpretación está sostenida realmente por la equiparación que al final de A 201 se hace entre la síntesis de la imaginación y «el juego subjetivo de mi fantasía»; para no caer en una confusión, Kant ha-

bría utilizado la palabra 'aprehensión' cuando se refiere a la sucesión objetiva en este contexto. Pero todo ello no permite concluir acerca de su fecha de composición.

Creo que esto es todo lo que se puede decir de la estructura general de la Segunda Analogía. En resumen, pues, ésta constituye un texto que, en sus puntos centrales, aun cuando no es un argumento formalizado, contiene una relación perfectamente clara entre sus distintos párrafos, a pesar de que en ellos intervienen a veces elementos distintos que buscan ajustar su doctrina con otras partes de la Analítica o del sistema, o que intentan un distanciamiento respecto de otras filosofías. Estos temas centrales analizan la estructura de la relación temporal de lo existente empíricamente y muestran cómo una ordenación objetiva de los sucesos es posible, y con ello la verdad de los juicios sintéticos empíricos (función que establece la referencia a un suceso); además, proponen la necesidad de universalizar la relación de causa y efecto a todo tiempo, para hacer posible un único tiempo objetivo y una única experiencia (función ontológica). En ella queda perfectamente clara la idea central que se repite una y otra vez, pero nunca de una manera gratuita, ya que continuamente adquiere nueva dimensión y nuevos matices. Nada sugiere que sea un texto especialmente desordenado, ni un texto compuesto en diferentes épocas hasta tal punto que haga imposible —como BENNETT ha dicho— la descripción del mismo [11]. Sin embargo, es evidente que constituye un texto que se enfrenta a un problema escurridizo y difícil. Esta es la actitud que considero más equilibrada.

Pero ello se refiere exclusivamente a la estructura general del texto de la Segunda Analogía; a una escala más reducida hay otros problemas decisivos para la comprensión de la misma. Al que debemos enfrentarnos ahora es al siguiente: el anterior tratamiento ha demostrado que el análisis de la estructura de la sucesión temporal de lo empíricamente existente es la base de las dos funciones de la Segunda Analogía; en dicho análisis, el argumento de la irreversibilidad que se desarrolla en los primeros párrafos del texto juega el papel principal, pues, por medio de él, se permitía la traducción de la sucesión en la conciencia a la sucesión de la realidad en el objeto, o sucesión objetiva; por tanto, el argumento de la irreversibilidad es el principal de la Segunda Analogía. Sin embargo, su interpretación ha dado lugar a continuas polémicas acerca de su sentido y su estructura. Ahora vamos a analizar algunas de las distintas interpretaciones y valoraciones del mismo, que son decisivas para una tesis relativamente frecuente que considera la Segunda Analogía como un 'non sequitur'. Esta cuestión constituye el objetivo del siguiente punto.

§ 4.- SERIE SUCESIVA EN LA CONCIENCIA Y SERIE SUCESIVA EN LA REALIDAD

Uno de los primeros en señalar el argumento de la irreversibilidad como el más impor-

---

11 «Yo creo que la 'prueba' tiene demasiado de mezcolanza para que pueda ser apta ninguna de estas descripciones» (BENNETT, **La Crítica de la Razón...**, I, pág. 256).

tante de la Segunda Analogía fue EWING, quien en su libro **Kant's Treatment of...**, capítulo IV, mantenía que el argumento de Kant tiene los siguientes pasos:

1) toda aprehensión es sucesiva.
2) todos los fenómenos son representaciones o percepciones.
3) toda aprehensión de un suceso es una sucesión de percepciones.
4) el converso de 3 es falso, pues no toda sucesión de percepciones es la aprehensión de un suceso.
5) la condición para que así sea, esto es, para que algo sea aprehensión de un suceso, es que, si A y B son los constituyentes de la percepción de un suceso, entonces el orden de A y B es irreversible.
6) por tanto, los constituyentes o percepciones para la aprehensión de un suceso están causalmente relacionados [12].

Desde 1924 hasta ahora ha corrido mucha tinta sobre este argumento [13]. Uno de los que ha prestado mayor atención al mismo ha sido CLEVE, en su trabajo **Four Recent...**, pero dudo que este autor haya comprendido el sentido del argumento, ya que su interpretación

---

12 De hecho, aunque desde un punto de vista más informal, KEMP SMITH había expuesto ya este argumento como el principal de la Segunda Analogía. Acerca de él dice: «Su problema, como hemos mostrado, es hacer posible la conciencia de cambio objetivo como distinta de la sucesión subjetiva. Contrastar un objeto con las representaciones por medio de las que lo aprehendemos es posible sólo si estas representaciones caen bajo una regla que hace necesaria su combinación de alguna manera particular, y así permite distinguir este modo de representación particular de los demás como el único modo verdadero» (**A Commentary...**, pág. 368). «El origen de la distinción es debido a la presencia de una regla que nos obliga a combinar los sucesos en un orden particular de sucesión... La mente es forzada a considerar el orden de sucesión en términos de la categoría de causalidad como sucesión necesaria y, por tanto, como objetiva. El orden es un orden necesario, no en el sentido de que A deba siempre preceder a B..., sino que el orden, si lo hemos aprehendido correctamente, debe, en este caso particular, ser concebido como necesario» (op. cit., pág. 369).

13 En lo que sigue analizaremos las distintas interpretaciones que ha sugerido este argumento. Con vistas a eliminar algunas citaremos aquí la de MURPHY, quien consideraba que era preciso entender la irreversibilidad de una manera más concreta, proponiendo que una secuencia A-B es irreversible si no puede imaginarse ocurriendo en el orden opuesto al que de hecho ocurre (cf. **Kants's Second Analogy as...**, pág. 77). Esto era claramente incompatible con el argumento de Kant y con el de EWING, ya que —como bien ha visto CLEVE— esta condición, al ser demasiado rígida, haría cualquier secuencia reversible, e imposibilitaría la distinción entre aprehensión sucesiva y aprehensión de un suceso (cf. **Four Recent...**, pág. 74). L.W. BECK hizo ver que la irreversibilidad no es algo que posea la imaginación, sino las percepciones en su relación, lo que a mi modo restaura el sentido del argumento de EWING (cf. BECK, **Rejoinder to Prf. Murphy...**, pág. 82ss). BECK ha sido aquí mal comprendido por CLEVE, para quien esta interpretación daría lugar a dos órdenes de irreversibilidad (op. cit., pág. 74-75): el de las percepciones y el del suceso. Esto no es necesario, pues el argumento podría decir exclusivamente que si algo es la representación de un suceso, tiene que ser una representación de un orden irreversible de percepciones, no habiendo dos órdenes distintos, sino uno y el mismo, en la realidad y en la conciencia.

de la noción de 'suceso' le da al argumento un carácter subjetivo que lo falsea. Efectivamente, «de acuerdo con el subjetivismo, un suceso es cualquier elemento que permite la percepción de algo; cualquier secuencia de dos representaciones o percepciones cuenta como un suceso en la definición oficial de Kant» (op. cit., pág. 77). Esto es falso, pues, para Kant, 'suceso' es sólo el cambio objetivo, es decir, el cambio real de las características existentes en un objeto, no pudiendo equipararse a la sucesión subjetiva; su interpretación subjetivista haría verdadero el converso del punto tercero del argumento de EWING, en contra de lo que éste propone. Por otra parte, CLEVE manifiesta que una interpretación no subjetivista del punto cuarto, esto es, una interpretación realista, haría todo el argumento analíticamente verdadero y tautológico: «si adoptamos una posición realista, podríamos interpretar el punto 4 como sigue: no cualquier representación de un suceso corresponde a un suceso en la naturaleza de las cosas, limitando la aplicación del suceso a aquellas representaciones que exhiben una cierta característica intrínseca: la irreversibilidad. Entonces hacemos 4, 5 y 6 analíticamente verdaderos» (op. cit., pág. 77). El error de CLEVE puede verse claro ahora si desarrollamos el punto tercero como queriendo decir que no todo lo que es aprehendido sucesivamente está sucediendo o está existiendo sucesivamente. De lo que se trata es de establecer qué significa 'suceso' o 'cambio objetivo' para una conciencia que confiere a las representaciones de la realidad una sucesión subjetiva por el mero hecho de aprehenderla. Lo que mantiene Kant es que, en la reproducción de dicha aprehensión, hay veces que una percepción (A) no aparece al dar cuenta de la realidad existente, aunque sí lo hace otra percepción (B), y que, por tanto, este hecho cualifica la aprehensión, en cuanto que le impone una estructura de relación de las percepciones independiente de la propia conciencia, obteniendo así la conciencia de que A ha dejado de existir para un permanente relativo X, de tal manera que el orden A-B de sucesión en el tiempo es irreversible, haciendo imposible, por tanto, el orden B-A. Este carácter de irreversibilidad en el orden es el criterio para que la conciencia reconozca algo como un cambio objetivo o suceso. Pero esto es una conclusión, que viene expresada en el paso quinto del argumento, pues de otra manera —negando dicho paso— no habría valor alguno para la noción de 'suceso objetivo'. Por tanto, la interpretación realista no puede introducirse en el paso cuarto, pues es una tesis (a saber, que hay una sucesión objetiva distinta de una sucesión subjetiva) que debe establecerse desde la pregunta que el cuarto punto plantea acerca de qué debe ser un 'suceso objetivo' para una conciencia caracterizada por el punto primero. La crítica de CLEVE, pues, no es acertada, ya que en el fondo consiste en argüir que, si el punto cuatro se entiende de tal manera que incluya el quinto, este último sería analítico y tautológico. Pero lo que en ningún momento sería analítico es interpretar el punto cuarto de tal manera que incluyera el quinto. Por ello debemos desechar su interpretación de la noción de 'suceso': para Kant 'suceso' hace siempre referencia a un cambio objetivo en la realidad existente.

Pero más importante es la interpretación que BECK ha dado de este argumento, ya que permite enfrentarse al problema de si realmente el argumento de Kant es un 'non sequitur'. En efecto, tal y como hemos sostenido, el argumento de EWING, que en cierto sentido es un buen resumen del que hemos estado utilizando en toda nuestra exposición de las Analogías, mantenía que Kant está interesado en concluir acerca de la realidad desde la observación del orden de la consciencia. Desde la irreversibilidad de la secuencia de las percepcio-

nes, quiere inferir la sucesión en la existencia de dichos estados en la realidad. Esto fue denunciado por LOVEJOY como una prueba de falta de rigor de Kant, afirmando que no hay posibilidad de explicar cómo Kant salta desde la conciencia a la realidad, desde el orden de aquélla al orden de ésta (cf. **On Kant's Second Analogy**, pág. 295). BECK decidió contestar esta valoración de la prueba como un 'non sequitur', haciendo ver que Kant no avanzaba en su argumentación desde la conciencia y su orden al orden de la realidad (cf. **Is there a non Sequitur in Kant's Proof of...**, pág. 385). Yo creo que el argumento de BECK no es afortunado para alejar las sospechas de 'non sequitur' respecto de la prueba de Kant, sino que, antes bien, las aumenta. Sin embargo, sus errores pueden servirnos para ir poco a poco mejorando la comprensión del argumento de EWING [14]. Para exponer el argumento de BECK necesitamos distinguir entre sucesión en la realidad, que expresaremos como A——B, y sucesión de las representaciones en cuanto irreversible, que expresaremos como a——b. Dicho esto, podemos establecerlo en los siguientes pasos:

1) el suceso A——B es una condición suficiente para la irreversibilidad de la secuencia de representación perceptiva del suceso, esto es, para a——b.
2) pero la irreversibilidad a——b no es condición suficiente para que ocurra el suceso A——B: podría ser el caso de que A——B fueran coexistentes y percibidos, sin embargo, con la irreversibilidad a——b.
3) para obviar estos casos, se deben tener buenas razones para creer, desde a——b, que A——B son estados opuestos de una sustancia, y para considerarlos entonces como sucesos.
4) una razón suficiente para creer 3 es una razón para saber que hay un suceso.
5) para ello, se requiere tener una razón que permita concluir la irreversibilidad A——B.
6) pero la irreversibilidad A——B es el esquema de la causación.
7) para conocer, o tener razón suficiente para creer que la irreversabilidad A——B ocurre, debo conocer que A es la condición causal de B o la contiene. (BECK, op. cit., pág. 386 ss).

(Obviamente, 'a' se considera la percepción de 'A' y 'b' la de 'B'.) La conclusión es que, «si conozco el suceso A——B sobre la evidencia de la irreversibilidad a——b, entonces debe seguirse la regla de que el primer estado ('A') es condición del segundo ('B'). Esta metaregla... es la condición bajo la que puedo distinguir entre objetos estables y sucesos objetivos, pues la evidencia de la irreversibilidad a——b no es suficiente; ésta no es una regla, sino evidencia que ha de usarse de acuerdo con la regla» (op. cit., pág. 386). De entre los comentarios que BECK hace a los pasos anteriores, el más importante es que, según él, Kant dice que debemos derivar la irreversibilidad a——b desde la irreversibilidad A——B, esto es, que,

---

14 BECK había tratado este problema en un artículo anterior (**Once Moore unto Breach**), pero, en cierto sentido, la conclusión del mismo se vuelve a discutir en este artículo que analizamos ahora.

a no ser que uno conozca la irreversibilidad A——B, la irreversibilidad a——b no es evidencia para A——B (cf. op. cit., pág. 387)[15].

Para entender este argumento se requiere hacer la siguiente aclaración: toda la posición de BECK depende del hecho de que tenemos un conocimiento de relaciones causales entre dos tipos de hechos objetivos, conocimiento que ya se supone establecido y que nos proporciona la regla conceptual según la cual podemos decir que el tipo de hechos 'B' es consecuencia y efecto del tipo de hechos 'A'. Si ahora tenemos una relación entre percepciones a——b, que se ha mostrado irreversible, podemos decir que tenemos consciencia de un suceso objetivo en la realidad porque interpretamos dicha irreversibilidad de percepciones como dándonos un caso concreto de la regla causal que relaciona A——B, permitiéndonos así decir que aquí hay **un** suceso del tipo A——B. Desde esta perspectiva, el argumento de Kant no sería un salto injustificado desde la conciencia y su orden al orden de la realidad, sino que, en todo caso, establecería una interpretación del orden de la conciencia desde el orden de la realidad. Sin embargo, deja en el aire algunas preguntas que en el fondo destruyen su estrategia. En efecto, podemos interrogarnos acerca de cómo hemos llegado al conocimiento de la regla que establece que el tipo de suceso 'B' sigue al tipo de suceso 'A'. La única manera de contestar es decir que se ha formado después de repetidas observaciones que han mostrado un hecho 'B' sucediendo a un hecho 'A'. La cuestión, entonces, es la de explicar cómo se han producido estas observaciones de secuencias objetivas que han dado lugar a la regla causal concreta, ya que no podemos explicar esta situación apelando —como hacía el argumento— a la interpretación de la secuencia de la conciencia desde la regla causal concreta, ya que ésta aún no ha sido establecida. Por tanto, para el conocimiento de los sucesos particulares que permiten establecer las reglas causales concretas, el argumento de BECK no es explicativo; ahora bien, se supone que la única posibilidad para el conocimiento de aquellos sucesos particulares debe fundarse en el hecho de que sepamos ser conscientes de la irreversibilidad concreta A——B, y ello únicamente desde la irreversibilidad a——b. Pero todo esto sólo es posible si la vinculación causal real es establecida desde la única evidencia de la irreversibilidad en la relación de las percepciones. Esta conclusión nos permite ampliar nuestra comprensión del argumento de EWING por medio de la introducción de algunos pasos intermedios entre los puntos 5 y 6 del argumento original.

Así, el paso quinto se mantendría igual, estableciendo que, para que a——b sea la consciencia de un suceso A——B, el orden de a——b tiene que ser irreversible. Pero ahora podríamos introducir los siguientes pasos:

5.1. si 'a' y 'b' son percepciones, dan cuenta de la realidad existente en el espacio (pues 'percepción' hace referencia a la conciencia de intuiciones empíricas, que dan cuenta de la realidad existente en el espacio; este punto es una consecuen-

---

15 Esta conclusión de BECK es idéntica a la de KEMP SMITH: «Kant, en la Segunda Analogía, no arguye que la irreversibilidad sea, por sí misma, una prueba de la relación causal, sino sólo que su conciencia exige el empleo del concepto de causa» (**A Commentary**, pág. 369).

cia de las tesis obtenidas en nuestra primera parte), que hemos venido llamando 'A' y 'B'.

5.2. si el orden de representaciones a——b es irreversible, entonces se obtiene una serie tal que, si se pone 'a' se sigue la conciencia de 'b', pero no a la inversa.

5.3. por tanto, desde el paso anterior, se concluye que, si la relación a——b es de irreversibilidad, las percepciones dan cuenta de que la **existencia de 'B' no es percibida en 'b'** más que si la conciencia de 'A' en 'a' le antecede en el orden de la aprehensión de la realidad, pero no a la inversa.

5.4. la noción de causa es la noción de fundamento real de la existencia de algo.

5.5. la noción de fundamento es la de que, si algo se pone, algo otro debe seguirse; si tipificamos esta noción de fundamento en general en cuanto fundamento real, tenemos la idea de que, si algo existe, algo otro le sigue en la existencia.

5.6. si tenemos consciencia de que poniendo 'a' se sigue la conciencia de 'b', pero no a la inversa, tenemos entonces conciencia —por 5.3.— de que la existencia de 'A' precede a la existencia de 'B', pero no inversamente; por tanto, tenemos conciencia —por 5.5.— de un caso dado regulado por la noción general de causa. Y ahora podemos establecer con claridad la conclusión expuesta en el paso sexto de EWING:

5.7. si el orden a——b es irreversible, entonces 'A' y 'B' están relacionados causalmente, son un caso dado de la regla de Causalidad.

Así, un caso de irreversibilidad es un caso en el que se obtiene conciencia de una relación de causalidad, de un suceso objetivo, si razonamos de una manera coherente con las tesis del realismo empírico, de la noción de intuición y de la prioridad de sentido externo alcanzada en la primera parte del libro. Unicamente a partir de una repetición de sucesos objetivos se puede producir una regla causal concreta, que relacione un tipo de hechos con otro. Desde esta perspectiva, sólo si acepta el argumento de EWING reformado, puede BECK estar en condiciones de fundamentar su propia premisa, a saber, la existencia de una regla de causalidad concreta.

La cuestión de base es que BECK parece no haber comprendido bien la noción de irreversibilidad de Kant. En efecto, si recordamos, su punto 2— establecía que la irreversibilidad a——b no es una condición suficiente para que la A——B ocurra, porque podría ser el caso de que 'A' y 'B' fueran coexistentes y fueran percibidos y reproducidos como irreversibles. Esto como sabemos, es imposible en Kant. Todo su argumento se base en este punto, pues únicamente desde aquí se entiende la obligación de presentar un criterio suficiente para concluir desde la irreversibilidad a——b el suceso A——B, pero esto es poco fiel al texto de las Analogías, porque si hay un orden de coexistencia objetiva y real 'A' y 'B', entonces en la reproducción de la aprehensión es posible cambiar el orden de llegar a consciencia de cada una de las percepciones por las cuales damos cuenta de dicha realidad. El comienzo de la tercera Analogía es una clara muestra de ello. Por lo tanto, simultaneidad o coexistencia viene definida precisamente por la reversibilidad en el orden de relación de las percepciones, y así, difícilmente se puede dar cuenta de un estado de coexistencia por medio de unas rela-

ciones de reversibilidad entre percepciones. El punto 2.— de BECK testimonia por tanto una escasa atención a la Tercera Analogía. Todo ello hace innecesario un criterio ulterior y suficiente respecto de la irreversibilidad del orden de percepciones para concluir una relación causal en lo real: la noción de causa no tiene otro uso en la relación de lo existente más que cuando se da previamente la relación de irreversibilidad en la serie de percepciones reproducidas, y no podemos, como hace BECK, partir de la noción de causa ya instituida y funcionando en la experiencia, para deducir desde ella el carácter de evidencia de la irreversibilidad de las percepciones, que es nuestro único criterio, necesario y suficiente, para utilizar aquella noción [16]. Por todo ello, su conclusión en el punto 7. es tautológica, pues viene a decir que para conocer que el suceso A...B ocurre debo conocer que A es la condición de B, esto es, que A es la causa de B. Ahora bien, conocer el suceso A——B es precisamente eso, conocer que A es la causa de B, y por lo tanto su conclusión se reduce a establecer que para conocer el suceso A——B debo conocer el suceso A——B. Todo ello obvia el problema de Kant en las Analogías, a saber: si nuestra consciencia subjetivamente sucesiva debe mediar todo conocimiento de la realidad empírica, ¿cómo aprendemos a discriminar relaciones objetivas de entre el total de relaciones subjetivas que nuestra consciencia temporal impone? Precisamente, esta pregunta es la que enfrenta el argumento de la irreversibilidad tal y como ha sido expuesto y utilizado.

El problema de BECK es, sin embargo, más complicado, pues integra una noción de causa como 'vínculo necesario' que debe interpretarse más fuerte que la irreversibilidad de la relación de representaciones, o mejor, como su fundamento. De ahí que para él, la irreversibilidad no sea reducible a la relación causal [17]. Por otra parte, BECK analiza su argumento desde un problema concreto, a saber, salvar las acusaciones de 'non sequitur' enunciadas en una buena parte de los comentaristas precisamente respecto de versiones más o menos afortunadas del argumento de la irreversibilidad de las percepciones. Pero antes de analizar la cuestión de la necesidad del vínculo causal (objetivo del punto siguiente) debemos seguir enfrentándos a equívocos cometidos por comentaristas importantes respecto de cómo relacionar el orden de irreversibilidad de la consciencia de representaciones empíricas, con el orden de realidad existente.

En cierto sentido, se podría decir que BECK es dependiente en su exposición de la argumentación de PATON. Este comentarista mantiene como estructura del argumento la siguiente:

1. No podemos percibir un suceso objetivo sin percibir algo inmediatamente antes, pero la mera sucesión de nuestra aprehensión no prueba la sucesión de lo que es aprehendido.

---

16 De esta opinión es WATSON, **Kant Explained**, pág. 204: «Siempre que tengamos un orden invariable en nuestras percepciones, estamos titulados a predicar secuencias objetivas.»

17 WILLKERSON, en su trabajo **Time, Cause and Object...** cree que el argumento de Kant también integra una noción de relación causal como conexión necesaria. Cf. pág. 353.

2. Supongamos que somos conscientes del suceso A...B. Entonces, si la sucesión es objetiva, la percepción 'a' debe seguir y no preceder a la percepción 'b'. Kant, sin embargo, no está arguyendo desde la irreversibilidad observada de mis percepciones a una sucesión objetiva, sino que por el contrario, está argumentando desde una sucesión objetiva A— —B asumida a la irreversibilidad de mis percepciones. De otra manera no podría afirmar ninguna clase de **necesidad** y podríamos sólo decir que hasta aquí hemos encontrado nuestras percepciones sensibles en un orden particular y no en otro.
3. Derivamos, por tanto, la sucesión subjetiva desde la sucesión objetiva. A la inversa no se probaría nada acerca de la conexión temporal en el objeto.
4. Para ello se necesita una regla que gobierne nuestra aprehensión que siempre ha de ser encontrada cuando percibimos sucesos objetivos, la cual hace del orden de nuestras percepciones sucesivas un orden necesario.
5. La regla es que en virtud de la sucesión objetiva A— —B, la percepción sensible 'a' debe ser seguida por 'b'. A causa de esta regla estoy autorizado a decir de los fenómenos que hay en ellos sucesión.
6. Kant parece estar argumentando que puesto que un suceso A y un suceso B son únicamente, desde los principios críticos, el contenido 'a' y 'b', la atribución de necesidad y sucesión necesaria a— —b, es "isso facto" una atribución de sucesión necesaria A— —B. (Cf. **Kant's Metaphysic of...**, pág. 238-244. La cita textual se hace imposible si se quiere mantener la misma simbología en la discusión).

Debemos decir ante todo que esto es jugar con dos barajas pues el punto 3. está en abierta contradicción con el punto 6. En efecto, o bien argumentamos desde la sucesión objetiva de lo real a la sucesión en la aprehensión, para considerarla a ésta como necesaria, o bien argumentamos desde el orden de las percepciones y reducimos la noción de sucesión objetiva en lo real al hecho de poder dar cuenta de una irreversibilidad en el orden de las representaciones. Ambas cosas a la vez sólo redundaría en la destrucción del argumento, y establecerían un dialelo, pues a la pregunta por la ordenación sucesiva de lo real responderíamos con la irreversibilidad de nuestras percepciones y la de por qué esta irreversibilidad es criterio de sucesión objetiva, responderíamos que antes la sucesión era establecida desde aquella irreversibilidad. La contradicción en la interpretación de PATON es más clara aún si comparamos su punto 6. con este texto: «Kant no está afirmando que al examinar la sucesión subjetiva de nuestras aprehensiones encontremos a veces esta irreversibilidad e infiramos desde ésta una sucesión objetiva. Por el contrario, está manteniendo que desde la sucesión subjetiva nunca podremos pasar a la objetiva» (**Kant's Methaphysic of...**, II, pág. 246). Su punto 6.- afirma por el contrario que a veces lo hace. Para que no haya dudas en el carácter ambivalente de la exposición de PATON podemos avanzar hasta la pág. 247 de la obra citada donde se puede leer: «si nosotros distinguimos las dos sucesiones (la del mundo objetivo y la de la sucesión en nuestra aprehensión), puede decirse que la fuente de la necesidad de la subjetiva es la necesidad en la sucesión objetiva. Si nosotros afirmamos que hay una única sucesión, consideramos que la sucesión ha de ser una sucesión necesaria, y sólo así la consideramos como objetiva. La principal dificultad es que Kant a veces habla como si fuera sólo

una sucesión y a veces como si fueran dos distintas» (op. cit., pág. 247). En otros pasajes, la sucesión se convierte en una presuposición (op. cit. pág. 248). Más tarde negará la posibilidad de pasar desde irreversibilidad a sucesión objetiva, afirmando que esta argumentación es psicológica (op. cit., pág. 251) y desafortunada (op. cit., pág. 252). Todo ello nos deja un tanto desconcertados.

Para aclarar esta situación debemos enfrentarnos a la acusación de 'no sequitur' con valentía. Es precisamente la voluntad de escabullirla la que ha determinado que PATON-BECK hayan negado que la argumetnación de Kant va desde la irreversibilidad de la serie de percepciones a la sucesión de la realidad existente. Pero ello es un hecho innegable para cualquier que lea el argumento de Kant. Esto, sin embargo, no quiere decir que sea un hecho innegable el 'non sequitur'; por el contrario, éste se basa en una mala comprensión del idealismo transcendental y de su relación con el realismo empírico. Para comprobarlo debemos reformar algunos puntos expuestos un poco a la ligera en el resumen del argumento de EWING. Se trata esencialmente del punto 2. Según él, 'todos los fenómenos son representaciones o percepciones'. Esto, naturalmente, es falso y contrario al realismo empírico, pues los fenómenos empíricamente considerados son cosas ensí independientes de toda percepción en cuanto a su existencia. Estos objetos empíricos independientes de cualquier consciencia que se los represente tienen ciertas relaciones entre sí, relaciones que son tan contigentes para nosotros como su propia existencia. Es el hecho de poseer relaciones entre ellos lo que constituye un problema ulterior a los que planteaba la Estética Transcendental. En efecto, por medio de la intuición empírica obteníamos consciencia de su existencia y de sus cualidades empíricas de una manera objetiva, pero nunca podemos obtener consciencia objetiva de sus relaciones de una manera inmediata por el hecho de que cualquier conocimiento que alcancemos de ellas ha de ser mediado por la sucesión subjetiva que la consciencia le impone al dar cuenta de ella según su forma de intuición. Por lo tanto, y a causa de que la propia consciencia relaciona su diversidad de una manera subjetiva, constituye un problema dar cuenta de su relación real en la existencia. Por lo tanto, el punto 2. debe ser sustituido por el siguiente texto:

2.1. Los objetivos empíricos, que existen de una manera independiente de la consciencia, poseen relaciones reales entre sí, pero para dar cuenta de ellas debemos percibirlo y aprehender su diversidad.

2.2. Pero al ser aprehendida su diversidad, la consciencia le impone a esta una relación sucesiva que no es real, sino meramente subjetiva.

2.3. No hay manera de dar cuenta de las relaciones reales de los objetos empíricos más que mediando su diversidad por las relaciones subjetivas de la aprehensión. No hay por tanto objetividad de la realidad empirica más que a través de las condiciones que impone la consciencia.

2.4. En tanto que las condiciones para la verdad del objeto empírico dependen de la conciencia, podemos considerar el objeto empírico como fenómeno transcendental.

2.5. Por tanto, los objetos empíricos, considerados transcendentalmente como fenómenos, sólo muestran su objetividad y sus relaciones objetivas desde ciertas con-

diciones de la conciencia; ahora bien, en el problema que estamos tratando, el de la relación objetiva de existencia empírica, este enunciado se concreta en el de que dicha relación sólo se muestra por medio de ciertas relaciones entre percepciones, únicas entidades internas a la propia conciencia, que obtiene por medio de ellas conocimiento de algo existente y de su calidad, o más concretamente: el orden de relación de lo existente empíricamente en sí, ha de ser transparente a la consciencia, pues de otra manera, esta realidad empírica en si no sería transcendentalmente 'fenómeno'.

2.6. Las relaciones que las percepciones tienen al llegar a la conciencia son arbitrarias, en cuanto sucesión subjetiva, respecto de las relaciones que mantiene la propia realidad empírica.

Ahora podemos proponer el punto tercero y cuarto del primitivo argumento de EWING; igualmente, podríamos introducir el punto quinto reformado y su conclusión del punto siete. Para contestar a la problemática que hemos venido analizando desde la exposición de PATON, debemos detenernos, sin embargo, en la relación existente entre el quinto punto (en la parte de su enunciado que no se modifica) y el punto 2.6. Este último mantiene que las relaciones de entrada entre las percepciones en la conciencia son arbitrarias respecto de sus relaciones reales en cuanto que aprehende una realidad; dicho orden de llevar a conciencia puede ser distinto para distintas conciencias. El punto cinco mantiene, sin embargo, que en la reproducción de las aprehensiones puede hallarse un orden de irreversibilidad en las relaciones entre las mismas. Nadie llamaría a este orden de irreversibilidad 'orden arbitrario', pues siempre se impone a la conciencia como poseyendo una estructura determinada. La pregunta crucial es la que interroga por **el fundamento** de dicha irreversibilidad, de su necesidad en el orden. No podemos decir que el fundamento de la estructura rígida y determinada del orden de irreversibilidad entre percepciones sea la propia conciencia [18], pues ésta no hace sino reproducir la aprehensión de la realidad existente. Lo que ella hace, por tanto, es descubrir un orden necesario respecto de la arbitrariedad inicial con que vienen determinadas las percepciones en la aprehensión, pero en ningún modo lo crea ella misma, pues, si bien es activa en cuanto que desarrolla la reproducción, las percepciones siguen siéndole dadas en su dimensión de receptividad. El fundamento del orden necesario entre percepciones de la receptividad no puede ser, por tanto, más que la propia realidad que determina nuestra receptividad. La irreversibilidad como orden interno a la conciencia da cuenta de las relaciones reales de los objetos empíricos existentes independientemente de ella y las transparenta.

---

18 Para una opinión en contra, cf. GUEROULT, **La Structure de la Seconde Analogie,** pág. 159: «La irreversibilidad es el criterio de la sucesión objetiva, y la reversibilidad el de la sucesión subjetiva. ¿Dónde encontrar el fundamento de la necesidad que confiere a una sucesión su carácter objetivo? No puede ser más que en el entendimiento... La fuente de necesidad que hace objetiva la sucesión es un concepto del entendimiento determinante apriori de manera necesaria del orden de los fenómenos en el tiempo, de tal manera que uno precede siempre al otro según la regla de la secuencia de la causa y el efecto.»

Así pues, como corolario del punto cinco, podríamos establecer que el fundamento de irreversibilidad en la serie de las percepciones, tal y como ésta se muestra en la reproducción de la aprehensión, es el objeto empírico o cosa en sí empírica establecida en el punto 2.1. Dado que las relaciones reales en el objeto empírico no se descubren sino desde el orden determinado caracterizado como irreversibilidad de percepciones, podemos reducir las relaciones reales entre los objetos empíricos a los que éstas son para nuestra conciencia, a saber, orden de irreversibilidad entre percepciones, y, por lo tanto, no es que se concluya en el argumento de la causalidad desde el orden de la conciencia al orden de la realidad; en el fondo, no hay conclusión alguna, sino transparencia de lo real, el reconocimiento de que por medio de ciertos rasgos internos a la conciencia, se nos muestra una relación real en lo existente empíricamente. En este caso, la relación causal es una realidad. No hay aquí un salto en el vacío —como quería la acusación del 'non sequitur'—, sino esencialmente un argumento transcendental que reduce la objetividad empírica a aquella cuya condiciones necesarias de posibilidad son transparentes a la conciencia, que traduce el significado de las relaciones reales a ciertas relaciones determinadas ofrecidas a la conciencia, única manera de que existan criterios rigurosos de objetividad.

Ahora podemos entender el carácter ambivalente de las explicaciones de PATON. Si se recuerda, este comentarista dudaba entre la alternativa de llegar a la sucesión objetiva desde la irreversibilidad y la de explicar la irreversibilidad desde la sucesión objetiva, la cual se suponía establecida. Una distinción más rigurosa entre las doctrinas del realismo empírico y del idealismo transcendental implicadas en el argumento nos permite comprobar el carácter no contradictorio de esta ambivalencia, independientemente de que PATON no lo haya visto así. En efecto, desde el punto de vista del realismo empírico es preciso decir que sólo porque hay relaciones objetivas existentes en la realidad empírica, pueden hallarse en la consciencia temporal relaciones de irreversibilidad entre percepciones, las cuales siempre vienen caracterizadas por dar cuenta de lo existente. Ahora bien, desde el punto de vista del idealismo transcendental, si no hubiera relaciones de irreversibilidad en la conciencia, no habría posibilidad de tener conocimiento de ninguna relación causal de lo existente empíricamente. Estas relaciones no se manifestarían, no se transparentarían a la Conciencia. Esta podía ser la conclusión que permite la comprensión de las relaciones existentes entre la serie sucesiva en la conciencia y la serie sucesiva en la realidad.

§ 5.- LA CUESTION DE LA NECESIDAD EN LA SEGUNDA ANALOGIA

Los autores que hemos analizado eran reacios a identificar las relaciones de causalidad en la experiencia con la irreversibilidad en las percepciones, porque señalaban las primeras con el carácter de la necesidad, lo cual no era aplicable a las segundas, que testimoniaban únicamente un hecho de la conciencia. Por tanto, como mantiene WALSH, la irreversibilidad no podía ser sino un síntoma de la Causalidad (cf. **Kant's Criticism,** pág. 132), y no como para nosotros la consciencia de la relación real de causalidad. Esta posición puede expresarse de la siguiente manera: si causa es una categoría, no puede reducirse a la mera relación

de irreversibilidad ni el orden irreversible entre las percepciones de lo existente puede ser lo que permita la aplicación del concepto de causa, ni lo que hace que éste tenga un sentido en la experiencia, sino que al venir impuesta por el Entendimiento, lleva consigo la idea de necesidad en la relación. GUEROULT ha expresado bien esta posición [19]. Sin embargo, la introducción de esa connotación de necesidad en el argumento, que no está claramente definida más que por el hecho de ser más fuerte que la irreversibilidad, no sólo ha tenido malas consecuencias sobre las exposiciones de los autores que pretenden dar cuenta del argumento de Kant, sino que también ha falseado la crítica de quienes lo dan por desafortunado, ya que ha provocado acusaciones de determinismo total [20]. Sin embargo, la introducuión de este término en la discusión de la Segunda Analogía se remonta a los autores de principio de siglo. Así, WATSON había mantenido que «el principio de causalidad se aplica necesariamente a todo posible objeto de experiencia porque no se puede tener experiencia de un suceso real fuera de la que proporciona sucesos que se siguen en un orden fijo e invariable» (**Kant Explained**..., pág. 208-209). La cuestión puede ser bien planteada desde esta cita. En efecto, se ha confundido frecuentemente la necesidad de la ley de causalidad para la experiencia con la necesidad de la relación entre dos notas existentes para que algo sea un suceso; esto es, se ha confundido el hecho de que **siempre** debe haber relaciones causales para que exista experiencia, con el hecho de que la relación causal concreta A——B imponga que siempre que se dé A se dé igualmente B. Es decir, que se ha extendido la necesidad de la regla causal a necesidad de relaciones causales concretas, en cuanto casos de aquella ley, que se ha confundido necesidad de la causalidad en su función ontológica, para ordenar todo tiempo, con la necesidad de la causalidad en su función referencial, como si quisiera indicar la ordenación necesaria y en todo tiempo de la sucesión de notas A...B de éste suceso particular.

Esta definición de relación causal como un orden fijo, invariable y necesario entre dos términos de la diversidad real tiene como motivo principal la voluntad de distanciar la posición kantiana de la de HUME, ya que en éste **un** enlace causal «no puede alcanzar sino la máxima generalidad, nunca la pura necesidad y universalidad» (WATSON, **Kant Explained...**, pág. 205). Obviamente, se pensó que esta moción de causa no puede reducirse a la secuencia irreversible, pues lo que en un momento dado es tal (A——B), puede tener, en un tiempo

---

19 Cf. su trabajo **La Structure de la Seconde Analogie:** «Así, cuando nosotros buscamos en la experiencia la causa necesaria del fenómeno, no hacemos más que buscar la necesidad que el entendimiento introdujo allí» (pág. 160). PATON afirma una tesis parecida en su obra **Kant's Metaphysic of...**, II, pág. 282: «Su principal finalidad es probar lo que él llama el esquema de sucesión necesaria; pero, al hacerlo así, él cree mostrar a la vez que los objetos fenoménicos deben conformarse con la categoría pura de fundamento y consecuencia.» MONTERO tiene razón al protestar contra esta interpretación, exigiendo que «la sucesión empírica lleva grabado en ciertos casos un tipo especial de conexión que pide el uso del concepto puro de causa» (**El Empirismo kantiano**, pág. 203).

20 «Kant parece haber sido incapaz de captar la idea de que algún aspecto importante de nuestro esquema conceptual pudiera depender de que algo fuese de determinada manera en un grado muy elevado; de ahí que pueda esperarse que considere el argumento... como si fuese a favor del determinismo total» (BENNETT, **La Crítica de la Razón...**, I, pág. 257).

distinto, un orden inverso, ya que estamos aquí ante relaciones de existencia de las que no podemos dar nunca el último fundamento. Sin embargo, según una interpretación fuerte de causalidad, que implica que 'A' **siempre** antecede a 'B', no podría decirse que en los casos de irreversibilidad a——b y su inverso estemos ante una relación causal concreta, esto es, ante sucesos objetivos, si bien distintos, sino ante sucesiones representacionales sin referencia en lo real. La noción débil de causalidad que voy a defender permitirá, sin embargo, decir precisamente esto, pues —desde mi opinión— un caso de irreversibilidad es un caso de causalidad, y una relación causal concreta nunca implica que su antecedente **siempre (en todo tiempo)** lleve consigo el consecuente. Desde aquí será preciso dar un nuevo significado a las condiciones de **universalidad y necesidad** que juegan en la relación causal. Que esta noción fuerte de causalidad es defendida realmente por algunos críticos, se comprobará en algunos pasajes de GUEROULT y TAKEDA[21].

La importancia que tiene negar la noción fuerte de relación causal establecida por estos comentaristas reside en el hecho de que dicha noción es justo la que juega en las acusaciones de 'non sequitur' contra la prueba de Kant. En efecto, si los comentaristas más importantes proponen que Kant establece un orden de lo real, según el cual se vinculan con necesidad (en todo tiempo) dos notas de la diversidad, entonces, cuando se es fiel al sentido de la prueba de Kant y al de todo el idealismo transcendental y se parte del orden de la conciencia para llegar al orden de lo real, se comprende que no haya ninguna posibilidad de llegar desde la irreversibilidad de representaciones al orden de lo real entendido desde la noción fuerte de causa y, por lo tanto, que no haya otra conclusión que la de acusar a la prueba kantiana de 'non sequitur'. Al proponer la necesidad como requisito de la relación causal, se está negando de entrada la posibilidad de llegar a ella desde la irreversibilidad de las percepciones que siempre puede cambiar en su irreversibilidad concreta en otro momento perceptivo. Según los defensores de esta teoría fuerte, si bien la percepción de un suceso tiene que rea-

---

21 «Aunque se afirma que es el entendimiento el que, por el principio de causalidad, impone a lo existente en el tiempo un orden necesario de sucesión, **parece** resultar de la demostración que no es el entendimiento mismo el que determina la sucesión, puesto que son los fenómenos mismos quienes se determinan recíprocamente su lugar en el tiempo... Entonces, el entendimiento sería pasivo..., contrariamente al principio copernicano de la **KrV, que quiere que los objetos se determinen por el sujeto y no a la inversa... Es el entendimiento y su concepto de causa los que imponen a los fenómenos esta determinación recíproca» (GUEROULT, La Structure de la Seconde Analogie**, pág. 161). Cf. también TAKEDA, **Kant und das Problem...**, pág. 76: «En lo que precede debe encontrarse la condición bajo la que sigue lo dado en todo tiempo de una manera necesaria.» «Esto significa que para un suceso 'B' dado, lo que le antecede es el fundamento necesario. Podemos observar que nosotros conocemos que en la relación entre dos existentes 'A' y 'B' se establece una regla condicionante. Desde aquí no podemos extraer la conclusión de que el suceso dado 'B' sea o pueda ser el fundamento necesario del suceso futuro 'C'.» (op. cit., pág. 79). Cf. también WALSH, **Kant's Criticism of...**, pág. 137-139: «Todo lo que necesitamos observar es que sólo si hay necesarias conexiones entre sucesos podría ser posible hablar de un orden natural objetivo... Una de las razones para aceptar esta posición determinista es que se considera garantizada en la práctica científica... La posición que él contempla es la de que las conexiones necesarias se presuponen en nuestro pensamiento acerca del mundo experimentado, estando así en la base de las irregularidades que se encuentran actualmente.»

lizarse por medio de un cierto orden determinado por el objeto, no se puede concluir la inversa: que la irreversibilidad de este orden tenga relación «con la ley de causación universal y uniforme, por la razón manifiesta de que una prueba desde la irreversibilidad de la secuencia de mis percepciones en una única instancia de un fenomeno, no equivale a la prueba de la necesaria uniformidad de la secuencia de mis percepciones en instancias repetidas en una **clase** dada de fenómenos. **Ahora bien, esto es lo que Kant desea establecer»** (LOVEJOY, **On Kant second Analogy...**, pág. 300-301). Lo que deseo defender en que esto no es lo que Kant establece: la Segunda Analogía no pretende analizar relaciones causales entre clases o tipos de objetos, sino entre momentos de existencia dados que constituyen los hechos (expresados por medio de juicios sintéticos) que sirven de base a las generalizaciones empíricas que permiten conformar clases o tipos de objetos, que como tales no tienen más valor que el número de irreversibilidaes apreciadas objetivamente en la conciencia.

El falso argumento quedaría así, formalizando un tanto la exposición que del mismo ha realizado STRAWSON:

1) Si tenemos un suceso objetivo A——B, entonces lo percibimos en un orden irreversible a——b.
2) tener un suceso es tener una relación causal, o lo que es lo mismo, es comprender que el **tipo** de cosas 'A' **siempre** y cono necesidad antecede al **tipo** de cosas 'B'.
3) Sin embargo, y por exigencias del idealismo transcendental, Kant se ve obligado a partir del orden de irreversibilidad a——b para llegar a lo que establece el punto segundo.
4) A partir de lo que establece el punto tres, solamente se muestra que, en **este caso concreto,** 'B' antecede a 'A', no que una clase de cosas 'A' precede con necesidad al tipo de cosas 'B'.
5) Por lo tanto, desde el punto tres, no puede concluirse nunca el punto dos.
6) Sin embargo, Kant cree que sí se puede concluir; por tanto, dicha conclusión es un 'non sequitur' [22].

---

22 Cf., para este punto, STRAWSON, **Los límites del sentido,** pág. 122: «A partir de aquí la argumentación procede por un non sequitur de torpes groserías. Imaginemos que la sucesión objetiva en cuestión consiste en la sucesión del estado de cosas 'B' tras el estado de cosas 'A', es decir, en el cambio de 'A' a 'B'. Se admite... **como necesario** que la percepción del segundo estado 'B' sigue, y no precede, a la del primer estado 'A'. Concebir la secuencia de las percepciones como un cambio objetivo es concebir implícitamente que el orden de las percepciones es, en este sentido, necesario; pero concebir como necesario este orden de las percepciones es equivalente a concebir que la transición o el cambio de 'A' a 'B' es, en sí mismo, necesario, es decir, que se subsume en una regla o ley de determinación causal; es equivalente a concebir que el suceso del cambio o de la transición está precedido por alguna condición tal que un suceso **de ese tipo invariable y necesariamente** sigue a una condición de este tipo.» Cf. también BENNETT, **La crítica de la razón...,** pág. 258-259, I, donde dice que «el paso último es ciertamente un 'non sequitur': 'A' y 'B' no pueden haber ocurrido en el orden B——A implica: 'dado que A y B no suceden simultáneamente, tienen que suceder en el orden A——B', pero no implica que 'dado que sucedió A tiene que seguir B'. Para una exposición del 'non sequitur' un tanto más simplificada, cf. el trabajo de ALLISON **Kant's non sequitur...**, pág. 367.

La consecuencia final es que Kant debe buscar otro medio de establecer la noción de causa. Así, por ejemplo, PRICHARD ha mantenido que el argumento de Kant es más fuerte si se desarrolla según el método dogmático, esto es, únicamente a partir de derivaciones conceptuales sin introducir una referencia al orden temporal [23]. Otros autores han rebajado las pretensiones del propio argumento, intentando hacer ver que establece la sujeción de los objetos a alguna ley general, pero no a la ley de causalidad [24]. Para hacer frente a esta objeción, no basta con oponer al argumento anterior el de EWING, tal y conforme fue reformado en el punto anterior; por el contrario, es preciso discutir directamente la premisa principal del argumento, a saber; si, efectivamente, la noción de causalidad regula relaciones de tipos de causas con tipos de efectos, las cuales son necesarias en el sentido de que son vigentes en todo tiempo, o si, por el contrario, la noción de necesidad que juega en la relación de causa-efecto es una distinta, no teniendo, por otra parte, relevancia respecto de tipos de cosas o tipos de efectos, sino respecto de que 'ésta sea una causa' y 'éste sea un efecto', sin hacer referencia, por tanto, a lo que en un futuro inmediato pueden ser las relaciones entre ambos términos. Para enfrentarnos a esta premisa, debemos aclarar el argumento que establece el 'non sequitur'.

Para dar exacta cuenta del momento en el que reside el supuesto error de Kant, podemos introducir entre el punto dos y tres del argumento anterior los siguientes pasos:

2 a) Una sucesión de representaciones es irreversible si, y sólo si, su aprehensión no es reproducida cuando se invierte el orden de sucesión.

2 b) Esto demuestra que **el orden** en que se aprehende la diversidad real existente es **necesario** para tener conciencia de los dos términos relacionados **sucesivamente**, o de que son causa y efecto.

2 c) Lo que en este orden se califica como necesario es expresamente el hecho de que en la serie el **antecedente debe ocupar este puesto y el consecuente el que le corresponde,** siendo el significado de esta necesidad relativo al hecho de que hay otros órdenes de aprehensión, por ejemplo, la de una simultaneidad objetiva, que presentan de hecho una sucesión subjetiva y arbitraria irreversible respecto de la realidad.

2 d) Una sucesión de representaciones muestra un único caso de orden necesario (en el sentido de c), pero no que, para cualquier ocurrencia de los dos términos rela-

---

23 Cf. PRICHARD, **Kant's Theory of...**, pág. 300. Su sugerencia haría del principio de causalidad una proposición analítica. Cf. para este punto, DRYER, **Kant's Solution for...**, pág. 403; MONTERO, **El Empirismo kantiano**, pág. 202.

24 Esta sugerencia ha sido hecha por WILKERSON, en su trabajo **Time, Cause and Object**, quien, después de negar el argumento de la irreversibilidad como válido, propone que «lo más que él puede mostrar es que los objetos y estados objetivos de las cosas deben sujetarse a una ley general, pero no necesariamente a la ley causal... El concepto de causalidad puede ser un concepto derivado de la categoría de la relación nomológica y del tiempo» (pág. 359).

cionados en cuestión, su orden sea necesariamente en todo tiempo el que se ha mostrado en un caso dado como determinado.

2 e) Sin embargo, la noción de causalidad implica que siempre que percibamos el tipo de cosas 'A' debe seguirse el tipo de cosas 'B'.

Ahora se podría introducir el punto tercero tal y como fue definido. Desde este argumento, el 'non sequitur' vendría esencialmente dado porque Kant pretende derivar de la necesidad de la posición de los dos términos (causa y efecto) en una única sucesión, la necesidad, en el sentido de que siempre que se den los dos términos en cuestión deberán ocurrir en aquel orden. Se ha confundido así el problema de la Segunda Analogía con el problema de la Inducción. La práctica inductiva trabaja con hechos. La Segunda Analogía **da** la regla de lo que es un hecho, de lo que debemos comprender y valorar como un **hecho**. Si Kant ha defendido realmente que es preciso tener conciencia de necesidad o de regularidad en una ocurrencia para poder aplicar la noción de causalidad, entonces deberemos concluir que nunca podría establecerse un juicio de relación causal desde la irreversibilidad de las representaciones. Entre otras palabras, si KANT ha jugado en la Analogía con los dos sentidos de 'necesidad' (del tipo 2 c. y del tipo 2 e.), la acusación de 'non sequitur' está justificada[25]. Lo decisivo, por tanto, para juzgar esta cuestión es lo siguiente: la noción de causa implica conexión necesaria entre **tipos** de diversidad real, o no; esto, a su vez, se reduce a si la noción de causa implica, o no, **regularidad** en el suceso que establece, o si sólo da cuenta o describe que un caso dado es un caso de relación causa-efecto, o lo que es lo mismo, nos ofrece la determinación de un hecho. Decidir acerca de estas cuestiones es de vital importancia para afirmar o negar el reduccionismo entre irreversibilidad o causalidad que mantuve en el punto anterior. En efecto, dicho reduccionismo sólo es viable si el concepto de causa no implica regularidad de un suceso, sino que sólo establece la valoración de algo como suceso o cambio,

---

25 WILKERSON ve ésta como una de las debilidades más destructoras del argumento: «En el primer caso, Kant pasa desde la insistencia en que una distinción entre el orden objetivo del tiempo y el subjetivo es necesaria, a la de que un cierto orden de representaciones es un orden necesario. En el segundo caso, y más desastrosamente, pasa desde la insistencia en una ordenación necesaria de percepciones, a la de una necesaria ordenación de los sucesos objetivos. Como STRAWSON ha señalado, ambos errores llevan consigo un enfrentamiento entre los dos sentidos de 'necesario'» (**Time, cause and Object...**, pág. 353). Cf. también STRAWSON, **Los límites del sentido**, pág. 122-123: «De hecho, Kant no sólo cambia la aplicación de la palabra 'necesario', sino que también cambia su sentido, sustituyendo un tipo de necesidad por otro. Es conceptualmente necesario, dado que lo que de hecho se observa es un cambio de 'A' a 'B', que las percepciones del observador deban tener el orden 'percepción de A — percepción de B', y no el inverso. Pero la necesidad que se invoca en la conclusión del argumento no es en absoluto una necesidad conceptual; es la necesidad causal del cambio que tiene lugar dado algún estado de cosas antecedente. Es realmente una distorsión muy curiosa por medio de la cual una necesidad conceptual basada en el hecho de un cambio queda identificada con la necesidad causal del cambio mismo.» Para relacionar este problema con la acusación de 'non sequitur', cf. ALLISON, **Kant's non sequitur...**, pág. 375: «Sin embargo, no es inmediatamente obvio porqué la necesidad implicada en la conciencia de un suceso debe ser una necesidad causal, y esto, sin duda, parte de la base del cargo de 'non sequitur', ya que el concepto de causalidad es... el de conexión necesaria. Por tanto, podría parecer como si el argumento de Kant se basara sobre su incapacidad para distinguir adecuadamente estos tipos de necesidad.»

independientemente de cuál sea su ocurrencia en el futuro, y, por lo tanto, si la idea de conexión necesaria no implica necesidad en la relación entre tipos de causas y de efectos (que sólo pueden establecerse a partir de una inducción), sino sólo entre el orden sucesivo de 'esta causa' y 'este efecto', que son así reconocidos.

§ 6.- CONCLUSION. LA GRAMATICA DE 'HECHO', NO LA DE 'GENERALIZACION EMPIRICA'

Para confirmar esta tesis debemos analizar los pasajes donde se habla de necesidad, de causa y de regla, y dado que es este un problema de transcendental importancia, debemos dedicarle el máximo de atención. Los textos donde esto ocurre son los siguientes:

1. «Para que la relación objetiva de los fenómenos sea conocida de forma determinada, tenemos que pensar de tal forma la relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente —als notwendig— cuál es el estado que hemos de poner antes y cuál lo hemos de poner después, de tal manera que no pueda ser a la inversa. Pero un concepto que lleve consigo la necesidad —Notwendig-keit— de unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, un concepto que no se halla en la percepción y que es, en este caso, el de la relación de causa y efecto» (B 234).
2. «El fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, sólo puede ser representado como objeto distinto de ellas si se halla sometida a una regla que la diferencie de toda otra aprehensión y que haga necesaria una forma de combinación de lo diverso. Aquello que contiene en el fenómeno aquella regla necesaria de la aprehensión es el objeto» (B 236) —wenn die unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Manпigfaltigen notwending macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehensión enthält, ist das Objekt.»
3. «Es imposible que en la aprehensión de este fenómeno percibamos primero el barco abajo y después arriba. Consiguientemente, el orden de sucesión de las percepciones en la aprehensión se halla aquí predeterminado y ésta se encuentra ligada a ese orden —und es ist unmöglich... Die Ordnung in der Folge der Warhnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt.
4. «En el anterior ejemplo de la casa, mis percepciones podían empezar con la aprehensión del tejado y terminar con la del suelo. Podían empezar por abajo y acabar por arriba... En la serie de percepciones no había, pues, ningún orden determinado que hiciera necesario comenzar la aprehensión en un punto para enlazar la variedad. Pero sí se hallará siempre en la percepción de lo que sucede haciendo ella necesario el orden de las percepciones en la aprehensión del fenómeno.» (In der Reihe dieser Warhnehmungen war also keine bestimmte Ordnung welche es notwendig machte, wenn ich in der Apprehension zu verbinden. Diese Regel aber ist bei

der Warhnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Warhehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) notwendig» (B 238).

5. «La sucesión objetiva consistirá... en aquel orden de la aprehensión de una cosa en virtud del cual (lo que sucede) sigue a la aprehensión de otra a la que precede según una regla —nach einer Regel (B 238).
6. «Según tal regla tiene que haber en esto que en general precede a algún suceso, la condición para una regla, conforme a la cual **siempre y de manera necesaria** se sigue el suceso»— jederzeit und notwendiger Weise (B 239).
7. «Dado, pues, que hay algo que sigue, me veo obligado a relacionarlo con algo que es anterior y distinto, y tras lo cual sigue, de acuerdo con una regla, es decir, de modo necesario»— nach einer Regel, di. notwendiger Weise (B 239).
8. «Cuando conocemos que algo sucede, siempre estamos presuponiendo que algo antecede y que a ese algo le sigue lo que sucede conforme a una regla...; convierto pues en objetiva mi síntesis subjetiva de aprehensión siempre en relación con una regla en virtud de la cual los fenómenos se hallan determinados en una secuencia.
9. «La referencia a un objeto no actúa... más que para hacer necesaria en cierta manera la vinculación de representaciones y someterla a una regla... si conferimos significación objetiva a nuestras representaciones, ello se debe únicamente a que un cierto orden en la relación temporal de nuestras representaciones es necesario»— dass sie nichts weiter tue als die Verbindung der Vostellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu machen unterwerfen; Dass umgekert nur dadurch, dass eine gewisse Ordung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, inhen objektive Bedeutung erteilet wird— (B 242).
10. «El fenómeno sólo puede obtener ese preciso punto del tiempo si suponemos algo que en el estado anterior a lo que **siempre** sigue, es decir, según una regla. De ello se sigue que no puede invertir la serie... y que cuando es puesto el estado que antecede sigue **indefectible y necesariamente** el suceso determinado. Con ello tenemos que hay un orden entre nuestras representaciones, orden en el que lo presente... remite a un suceso anterior (que) guarda una relación determinante con el suceso dado, conectándolo **necesariamente** consigo en la serie del tiempo.» Los términos subrayados son jederzeit, unausbleiblich y notwendig (B 243-244).
11. «Para una posible experiencia... lo que sucede o sigue tiene que seguir según una regla general —allgemeinen Regel—... Esta regla que determina algo según su secuencia temporal se formula así: podemos hallar en lo que precede la condición bajo la cual sigue siempre, es decir, de modo necesario, el suceso— unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. notwendiger Weise) folgt» (B 245-6).
12. «Si mi percepción tiene que incluir el conocimiento de un suceso en el que algo sucede realmente, debe constituir un juicio empírico en el que se piense que la secuencia se halla determinada, esto es, tal percepción ha de suponer un fenómeno distinto —desde el punto de vista temporal— al cual siga necesariamente conforme una regla. Si por el contrario, el suceso no sigue necesariamente, tendrá que

considerarse como un juego subjetivo de nuestra imaginación. Así, la relación de los fenómenos en cuanto posibles percepciones, según la cual lo que sigue... se halla necesariamente determinado en su existencia por algo que precede y definido en el tiempo conforme a una regla, esto es, la relación causa-efecto, constituye la condición de validez de nuestros juicios anteriores» (B 247).

13. «Pero cualquiera que sea el contenido de la modificación, es decir, el estado que cambie, podemos considerar a priori, de acuerdo con la ley de causalidad y con las condiciones del tiempo, la forma de toda modificación, la condición bajo la cual y sólo bajo la cual puede tener lugar en cuanto surgimiento de un nuevo estado y, consiguientemente, la misma sucesión de los estados de lo sucedido» (B 252).
14. «Nunca... atribuimos sucesión al objeto, y no la distinguimos de la sucesión subjetiva de nuestra aprehensión, salvo que haya una regla.. que nos oblige a observar este orden de percepciones y no otro, ya que esta obligación es en el fondo lo que hace posible la representación de una sucesión en el objeto» (B 242).
15. «Gracias a la unidad de apercepción (existe) la posibilidad de determinar de modo continuo, mediante la serie de causas y efectos, todos los puntos de fenómenos en ese tiempo. Las causas conllevan **inevitablemente** la existencia de efectos, con lo cual nace del conocimiento empírico de las relaciones temporales un conocimiento válido para todo tiempo y, por tanto, un conocimiento objetivamente válido» (B 256). El término subrayado es 'unausbleiblich'.

Sobre este amplio número de textos podemos verificar si existe en Kant una noción de causalidad como conexión necesaria entre tipos de términos, llevando implícita la connotación de regularidad en la conexión y, por tanto, la idea de una previsión obligada respecto del futuro, y si sólo indica la idea de una conexión entre una causa y un efecto constitutivo de un único hecho o suceso, sin mencionar nada de lo que en momentos anteriores y posteriores sea la relación entre términos del mismo tipo que los relacionados en un conjunto dado. Lo primero que hay que mencionar es que el adverbio 'necesariamente' —notwendig— o la expresión 'de manera necesaria' —notwendiger Weise— hace referencia siempre al orden temporal entre dos estados (cf. texto 12), a la forma de combinación de lo diverso (cf. texto 2), al orden de las percepciones en la aprehensión (cf. texto 4), al orden entre dos sucesos (cf. texto 6 y 7), a un orden entre las representaciones (texto 9). Por todo ello, no existe en estos textos la menor indicación de que la conexión necesaria haga referencia a una vinculación entre tipos de cosas, ni que lleve consigo la idea de la repetición de ese suceso dado en el futuro. La necesidad no hace referencia a un **tipo** de antecedente con un **tipo** de consecuente, sino a un antecedente y un consecuente dados en un tiempo. No se está diciendo que siempre que suceda 'A' sucederá 'B', siendo la necesidad el hecho de que siempre sucederá 'B', sino que, si la relación de 'A' y 'B' es la de un suceso, uno de ellos será antecedente, y no consecuente, necesariamente, esto es, que de ninguna manera estos papeles podrán ser asumidos a la inversa por dichos términos en la reproducción de la aprehensión de la situación perceptiva.

Lo segundo importante es que las expresiones de 'necesidad' sólo tienen sentido en relación con algo que no lo sea. ¿Qué podría aquí ser identificado como conexión contingen-

te? Dese luego esta calificación no puede hacer referencia a una relación causa-efecto que no se impusiera en todas las ocurrencias futuras de los términos implicados en ella, sino esencialmente a un orden de sucesión que no conceda, de una manera estricta y rigurosa, los papeles de antecedente y consiguiente a sus términos y, por tanto, que no sea un orden de sucesión del tiempo caracterizado como irreversible. Necesidad en al sucesión se contrapone, pues, a la arbitrariedad de las relaciones sucesivas que la conciencia impone a la diversida de la realidad permanente o simultánea en cuanto que la aprehende. En esta sucesión de la aprehensión la diversidad puede relacionarse en muchos y distintos órdenes según la conciencia, sin que desde ella podamos exigir que uno de ellos sea el de lo real. Ahora bien, tan pronto como descubrimos la irreversibilidad, vemos que hay un orden que impone la propia existencia de la diversidad percibida. Este ya es un orden a respetar y a considerar como incambiable. Los textos 3 y 4 son decisivos para esta cuestión. Orden necesario es el orden determinado de diversidad dada, en contraposición con los distintos órdenes arbitrarios en que podemos aprehender una diversidad simultánea o permanente. Por lo tanto, un orden necesario A——B no se hace contingente porque en un momento dado del futuro la diversidad existente tenga que ser aprehendida según el orden b——a; esto sólo ocurriría si ambas aprehensiones se dieran en la misma situación perceptiva, lo que sería idéntico a caracterizar la diversidad A——B como simultáneda. Por lo tanto, si tienen lugar en dos situaciones perceptivas distintas, hay que decir que, en una de ellas, 'A' antecede necesariamente a 'B', si ha de ser un suceso, y en otra que 'B' (o una cosa del tipo 'B') antecede necesariamente a 'A' si ha de ser igualmente un suceso. Lo único que en este caso habría que decir es que la experiencia ofrece casos de sucesos contrarios. La necesidad, por tanto, hace referencia a la obligación de adscribir un papel determinado a cada uno de los términos en relación, que no debe ser intercambiable entre ellos si dicha relación ha de dar cuenta de un cambio objetivo o suceso. La ley de la causalidad que establece la Segunda Analogía no exige que, para la aplicación de la noción de causa, se requiera la conciencia de que el antecedente en el futuro siempre imponga el consecuente, sino que, en una situación perceptiva dada, aquello que desempeña el papel de causa o antecedente no intercambie su papel con el consecuente; esto es, impone la conciencia de que, para un suceso, algo debe ser su antecedente de manera que haga imposible, en la reproducción de esa aprehensión, la situación recíproca. Como claramente establece nuestro texto 13, una modificación, en cuanto cambio objetivo, debe referirse apriori, es decir, con necesidad, a un antecedente por medio del cual fije su momento objetivo de existencia. De otra manera, no sería un cambio objetivo ni un suceso. Esta es la conclusión que establece el punto 12. La descripción de algo como suceso es a lo que tiende la Segunda Analogía, lo que se realiza al establecer una relación causa-efecto. Si esta relación se impusiera ya como necesaria para todo momento ulterior en el futuro, no habría posibilidad de establecer la noción de probabilidad, no existirían sucesos únicos, ni sucesos raros, ni aquellos que a veces no cumplen las reglas causales concretas alcanzadas por inducción. Sin embargo, como veremos, todas estas nociones tienen un uso real en el sistema kantiano. Hemos de concluir, por tanto, que lo necesario es el orden, independientemente de cuáles sean los términos que se relacionen como causa y efecto, ya que de lo que se trata aquí es de que algo posea el status de 'suceso'; dicha necesidad tiene como contrapartida la arbitrariedad de las ordenaciones subjetivas en la aprehensión de la diversidad dada, o en la indeterminación del orden en la aprehensión de una diversidad simultánea. En todo caso,

'necesidad' tiene el mismo sentido que irreversibilidad y 'arbitrariedad' el mismo sentido que reversibilidad en la aprehensión. Así, el texto 1 mantiene que lo que necesariamente debe determinarse es cuál es el estado que debe ponerse antes, de tal manera que no pueda ser a la inversa; según el texto 3, lo que es imposible en la ordenación de las percepciones de un suceso es cambiar precisamente dicho orden, es decir, es imposible su reversibilidad, o lo que es lo mismo, su irreversibilidad es necesaria. El texto 10 dice algo semejante. Así pues, en todos los textos donde aparece 'necesidad' podría sustituirse por una paráfrasis que estableciera la irreversibilidad de los términos. Con dicha sustitución el sentido de la teoría de Kant quedaría intacto: necesidad en el orden de sucesión o irreversibilidad es lo que define siempre la noción de 'suceso', y a la inversa: si algo es suceso, la reproducción de la aprehensión muestra una irreversibilidad o imposibilidad de llegar a ser consciente de la diversidad existente por otro orden (cf. el texto 3).

Otro problema que merece analizarse es el del juego de la noción de regla en estos textos que hemos expuesto. Su importancia reside en el apoyo que proporciona a la noción fuerte de causa. Efectivamente, a veces Kant parece decir que, para que algo sea un suceso, debe someterse a una regla, y esto se ha interpretado en el sentido de que, para que una irreversibilidad en la serie de percepciones sea valorada com una relación causa-efecto, se requiere que sea el caso dado de una regla causal concreta. Desde esta perspectiva, la serie de irreversibilidad sería efectivamente —como mantenía WALSH— un síntoma valorado como conexión causal en tanto que podía ser un caso dado de la regla. No puede decirse, sin embargo, que los textos expuestos anteriormente ofrezcan una buena base para esta interpretación. En principio, la noción de regla en ellos no hace referencia a una ordenación en los objetos empíricos, sino esencialmente a una ordenación en **la aprehensión de los mismos** (cf. el texto 2 de la serie anterior, el texto 5, el 8, el 9 y el 14). Precisamente el hecho de la existencia de una **regla entre las percepciones de una aprehensión,** es la que permite caracterizar el orden de las representaciones como objetivo. Sin embargo, la función de esa regla es, según el texto 14, obligarnos a observar este orden de percepciones y no otro, y según el texto 2, permitirnos distinguir una aprehensión de cualquier otra que pudiéramos arbitrariamente realizar de la misma diversidad en una situación perceptiva dada. Desde aquí tenemos que decir que es el único orden obligado que se impone a la conciencia en la reproducción de una aprehensión y que, por tanto, la sucesión de percepciones se halla sometida a regla cuando lo está a la irreversibilidad. El texto 5 es claro a este respecto; una aprehensión establece o da cuenta de una sucesión objetiva cuando lo que sucede sigue a lo que antecede según una regla, según la cual (por el texto 9) hace el orden en la relación temporal de nuestras representaciones necesario, lo que quiere decir —según nuestra interpretación de 'necesario'— irreversible. Para que una sucesión sea un caso de cambio o sucesión objetiva, tiene que estar sometida a una regla, a la regla de la irreversibilidad, según la cual lo que sigue no puede jugar el papel de lo que antecede en una apreciación de un cambio en una situación perceptiva. Este es el sentido del texto 7.

Kant habla, indudablemente, de la regla que confiere objetividad a la sucesión en términos de regla de causalidad. Lo que ahora interesa establecer es que el orden de irreversibilidad es a la serie de percepciones lo que el orden de causa-efecto es a la serie de objetos empíricos. En efecto, como dice el texto 9, si conferimos significación objetiva a nuestras

representaciones, ello se debe únicamente a que un cierto orden en la relación temporal de las mismas es necesario, por lo tanto, sometido a la regla de irreversibilidad. Esto quiere decir que conferimos validez objetiva a las representaciones si en ellas hay un caso dado de la regla de irreversibilidad (cf. también el texto 14). Como vimos en la función referencial de la Segunda Analogía, ello era necesario para fijar el tiempo objetivo en que algo existe, siendo esta condición constitutiva para la discriminación de algo como un suceso y para la verdad de un juicio sintético. En cuanto que las representaciones obtienen significación objetiva, pues, son utilizadas como representaciones de sucesos, transcendiendo así su orden interno a la conciencia como orden que da cuenta y en el que se refleja las relaciones existentes en la realidad. En el lenguaje de los sucesos, se habla así de la relación causa-efecto, por medio de la cual lo que sigue en la realidad empírica se halla necesariamente determinado en su existencia por algo que precede (según el texto 12). Sin embargo, el reduccionismo entre ambos órdenes, de irreversibilidad en la conciencia y de causalidad en lo real, está garantizado por el texto 10. La razón de esto es que, para la existencia de un orden causal que permita ordenar el tiempo de ocurrencia de un suceso, se requiere la fijación de un estado anterior que dé paso de una manera obligada al suceso en cuestión. Ahora bien, la única manera de registrar en la conciencia tal sucesión objetiva es por la conciencia de que nuestra aprehensión viene determinada o reglada en relación con otras aprehensiones arbitrarias, lo que no quiere decir sino que la relación entre las percepciones es irreversible. Por eso el texto 10 establece que de la apreciación de un suceso se sigue que hay un orden entre nuestras representaciones en el que lo presente remite a un suceso que lo determina en la serie del tiempo. El texto 11 da ulteriores razones para el reduccionismo de los órdenes. Su tesis es que, para una posible experiencia, ha de estar vigente una regla general que establezca que, para determinar algo según su secuencia temporal, debemos hallar en lo que precede la condición bajo la que sigue el suceso de modo necesario. Ahora bien, la única posibilidad para hacer consciente aquel status de condición real (de causa) es disponer de una regla que determine nuestra aprehensión (según el texto 14), lo cual sólo puede concretarse en la irreversibilidad. Por lo tanto, cuando Kant habla de que las percepciones se hallan sometidas a reglas, está hablando de que su serie es un caso dado de irreversibilidad, y cuando habla de que la experiencia se halla sometida a una regla, está diciendo que en ella está vigente la regla general que relaciona una causa con un efecto, que no es sino la función ontológica de la Analogía de Causalidad; la tesis fundamental aquí es que, cuando hablamos de esta última, debemos también poder hablar de la primera, y viceversa.

En otras dos notas fundamentales se ha basado la noción fuerte de causalidad, que era la motivación principal de la acusación de 'non sequitur': en primer lugar, en la interpretación de las expresiones 'jederzeit' y 'unausbleiblich' (siempre e indefectiblemente, respectivamente) como si llevaran consigo una previsión acerca de lo que ha de ser obligatoriamente la experiencia en un tiempo futuro; sólo así se hacía más rica la regla de causalidad que la de irreversibilidad. Como en las otras objeciones, esta idea de previsión acerca de lo que sean las relaciones causales del futuro no está justificada en los textos de la Segunda Analogía. Esta interpretación de los dos términos señalados se ha basado, a su vez, en una interpretación desafortunada de la misma función de la regla de causalidad. Tal y conforme ésta es defendida en la Segunda Analogía, no tiene como finalidad permitir el descubrimiento de qué

tipo de fenómenos se hallan vinculados de una manera más o menos rígida con unos efectos más o menos exclusivos de ellos; no tiene el valor epistemológico concreto de permitir el establecimiento de leyes causales determinadas (función que deberá cumplir el razonamiento inductivo), sino esencialmente la función referencial de dar a una diversidad empírica existente un tiempo objetivo y preciso en la serie temporal única existente, un tiempo objetivo y preciso en la serie temporal única de una experiencia posible. Su función es reconocer algo como suceso y algo como situación, en la que se halla la condición para que la secuencia sea determinada (cf. texto 14). Esta función referencial descrita hace referencia a un suceso que se considera en sí mismo como irrepetible, al cual se le asigna un momento dado en el tiempo en cuanto que sigue a otra realidad que ha dejado de existir anteriormente. La tesis de Kant según la cual el antecedente precede siempre al consecuente, no indica que siempre que se dé ese tipo de antecedente se tenga que dar ese tipo de consecuente, sino esencialmente que, puesto que aquel par de sucesos fijan así sus relaciones temporales objetivas, su aprehensión por cualquier conciencia **siempre** deberá seguir ese orden. 'El consecuente sigue siempre al antecedente' significa esencialmente lo mismo que 'el consecuente sigue objetivamente al antecedente', pero en ningún caso impone nada acerca de cómo debe ser la experiencia en un futuro. Dice que el mundo ya para siempre fue así. Puesto que por medio de la noción de causa se objetiva la secuencia temporal de los fenómenos, para cualquier conciencia que aprecie dicha secuencia el antecedente siempre jugará este su papel si es una causa (cf. el texto 10). Pero ello ya sí que puede traducirse a términos de la regla de irreversibilidad, diciendo que si algo ha fijado su existencia en el tiempo de una manera objetiva, ésta **nunca** podrá ser aprehendida con anterioridad —o como siendo anterior— a la existencia de lo que con respecto a él era su causa. Desde esta perspectiva, la expresión 'jederzeit' no significa nada distinto de que el orden de secuencia sea necesario para **cualquier conciencia** y, por lo tanto, no significa nada distinto a que sea un orden imposible de aprehenderse de una manera reversible. Así, la idea de necesidad y de indefectibilidad, lo mismo que la de 'siempre' —expresada en el término 'jederzeit'— son consecuencias analíticas de la idea de irreversibilidad y de la de objetividad o universalidad necesaria de apreciación de ese suceso del mundo **en** dicho orden, que así se convierten en la noción central de la Segunda Analogía. Con ello, la noción fuerte de causalidad, que implicaba que una conexión causal concreta llevaba consigo una idea de conexión necesaria extensible a todo tiempo, se nos muestra, desde un análisis más detallado de los textos, como esencialmente gratuita. Por lo demás, llevaría consigo la idea de necesidad empírica que Kant en ningún momento va a sostener en aquellas partes de su sistema especialmente destinadas a la problemática del conocimiento de las reglas causales concretas. En general, la Segunda Analogía no está, por tanto, interesada en el status de nuestras vinculaciones causales concretas, sino esencialmente en el hecho de que únicamente a través de la causalidad en general, puede presentarse un tiempo objetivo en el que se discriminen objetos respecto de estados sucesivos de los mismos. Esto es lo que, por otra parte, han mantenido algunos importantes autores acerca de esta Segunda Analogía [26].

---

26 Cf. BIRD, **Kant's Theory of...**, pág. 161-162: «Su argumento (el de Kant) es sólo que el concepto de un suceso presupone el de una causa en general, no que el reconocimiento particular de un suceso requie-

En segundo lugar, hay otra nota en la que se ha basado —como decíamos— la noción fuerte de causalidad: aquella que establecía que, puesto que era el propio entendimiento el que concedía el papel de causa a uno de los sucesos, y dado que este concepto en cuanto puro y apriori sugiere la idea de necesidad en la síntesis de dos fenómenos, sólo podemos decir de algo que es una causa si es el fundamento real necesario de su efecto, indicando con ello que éste debe seguirse siempre por medio de aquélla. Como vimos, esta era la posición de GUEROULT y TAKEDA. Su apoyo más importante sería el texto 1 de nuestra serie anterior, así como el expresado en B 245, donde se establece que «el entendimiento transfiere el orden temporal a los fenómenos... en el sentido de que asigna a cada uno de ellos una posición temporal determinada apriori con respecto a los fenómenos anteriores». Sin embargo, no hay nada aquí que permita apuntalar la noción fuerte de causalidad. Ello se verá claro si reflexionamos con detenimiento en el papel que juega el entendimiento en la Segunda Analogía.

Para ello debemos decir ante todo que lo primero que hace el entendimiento es posibilitar la representación de un objeto en general (cf. B 244); esto significa que proporciona las funciones básicas para unificar la diversidad dada, cuya conjunción constituye la representación de un objeto. De manera general, estas funciones son las de unificar la diversidad como sujeto, como fundamento-fundamentado o como relación externa. En relación con el orden temporal, el entendimiento tiene la función de asignar a cada una de estas formas de síntesis una posición analógica en el tiempo. Así, la noción de fundamento real (fundamento en el fenómeno) se traduce analógicamente a la posición temporal de antecedente, y la de efecto a la de consecuente; pero esto no quiere decir que el entendimiento trabaje aquí de una manera abritraria, pues le son dadas las relaciones de reversibilidad o irreversibilidad en la aprehensión de la diversidad existente; su papel consiste en interpretar esta serie ordenada de representaciones que se impone a la conciencia, en términos de las funciones de objetividad, pensando la diversidad que se muestra como antecedente de una manera irreversible en tanto que fundamento, concediendo a lo que antecede en la conciencia el valor de dar cuenta de lo que antecede en el tiempo objetivo y en lo real. Si no existiera ese orden de la irreversibilidad en nuestras aprehensiones de la realidad empírica, la representación de un objeto en general no fraguaría en la representación de un objeto sensible temporal y, por tan-

---

ra el descubrimiento de una causa particular. Reconocer un suceso es presuponer que algún factor causal está presente, pero no presuponer algún factor causal particular. De esta manera, el argumento no dice ni presupone algo acerca de lo que consideramos en la experiencia como causa, y no obliga a ninguna consideración acerca de los límites en el número de causas que podríamos reconocer. La relación entre la noción de causa y un suceso es simplemente conceptual, y necesita ser complementada empíricamente en orden a construir una ley causal particular.» Cf. también KOPPER, **Kants Zweite Analogie...**, pág. 301: «El problema principal de la Segunda Analogía no es presentar leyes causales en sí mismas consideradas, sino la causalidad en tanto que puede presentarse como la manera de pensar la objetividad que aparece. La tarea a la que se destina la Segunda Analogía es a la de comprender el pensamiento del objeto mismo en tanto que se presenta, en tanto que se está manifestando... Sobre esta ley general se comprenden las leyes particulares de la naturaleza, lo cual nunca es un asunto de simple observación de la igualdad de las series de representaciones..., sino algo a concluir a través del pensamiento del objeto en su aparecer» (pág. 304).

to, los fenómenos, en el sentido transcendental en que fueron definidos en la Estética no tendrían condiciones de objetividad en el tiempo. Este es el sentido según el cual el entendimiento no actúa arbitrariamente. Ahora bien, sin las funciones de fundamento, sujeto y relación recíproca, que constituyen las formas de unificación de la diversidad, cuya representación total nos da la idea de un objeto en general, las relaciones de representaciones en el tiempo subjetivo de la conciencia no obtendrían validez objetiva, ya que no se podrían referir a aquellas funciones constituyentes de la noción de objeto. Sólo en tanto que poseemos dichas funciones y Entendimiento, las relaciones de percepciones en el tiempo subjetivo adquieren valor objetivo y representan los objetos fenoménicos (las cosas empíricas), con lo cual el tiempo de la consciencia se piensa, se representa como tiempo de los fenómenos. De ahí que Kant diga que el entendimiento es el que confiere el orden temporal a los fenómenos, pues es el que interpreta en términos objetivos las relaciones de representaciones discriminadas en el tiempo subjetivo de la conciencia, si bien, para realizar esta función, las representaciones mismas obtenidas en la aprehensión tienen que ordenarse según la regla de irreversibilidad o su contraria. Esta es en el fondo la tesis del texto 1, según el cual el entendimiento dice, por medio de la reproducción, a cuál de ambos momentos del suceso se le debe dar el papel de causa para cualquier conciencia que aprehende dicha situación perceptiva, o prescribe, por tanto, qué orden de irreversibilidad debe haber en la conciencia de cualquiera que realice dicha aprehensión, si ha de serla de un suceso objetivo. Entonces el entendimiento dice: si algo es causa, tiene que ser antecedente, o si algo es antecedente, es un candidato a la causa. Y sólo cabe esta interpretación si ha de cumplirse la analogía con la función copulativa y lógica de la implicación. Pero al mismo tiempo se está interpretando la irreversibilidad de la serie de representaciones en cuanto forma de hacer consciente el propio objeto empírico pensado por el Entendimiento (cf. texto 2) y estamos valorando la necesidad de su orden en tanto que orden del objeto; así dice el texto 1 que «un concepto que lleve consigo una necesidad de unidad sintética, no puede ser más que un concepto puro del entendimiento», es decir, un concepto que forme parte de la idea de objeto en general. Desde esta perspectiva, la cuestión de la necesidad en el orden de secuencia puede establecerse de la siguiente manera: el orden de irreversibilidad testimonia una necesidad de asignar roles entre sus términos que debe pensarse como objetiva, una necesidad en la forma de unidad sintética, que viene decidida en su interpretación por el entendimiento, pues este la hace en base a las relaciones analógicas **que constituyen la idea de un objeto en general, pero en ningún caso permite afirmar que en la realidad empírica algo sea de manera necesaria el fundamento de la existencia de su efecto:** pues acerca de la existencia nunca podemos hablar de 'fundamento necesario', es decir, del fundamento que un fenómeno debe tener permanentemente en todos los casos de su ocurrencia, sino sólo del fundamento real presente o probable. Al ser el antecedente irreversible, con necesidad, para toda conciencia, el entendimiento lo valora necesariamente como causa, no como causa necesaria.

La conclusión que se impone es que no hay en la Segunda Analogía texto que permita afirmar que la premisa segunda del argumento de 'non sequitur' (pág. 562) sea kantiana, y que la noción fuerte de causalidad que hemos venido exponiendo se basa únicamente en erróneas interpretaciones de los textos de Kant. Pero la destrucción de dicha premisa hace injustificada la acusación de 'non sequitur'. Con ello, afirmamos la reductibilidad del lenguaje de

sucesos objetivos en la realidad empírica al lenguaje de ordenación irreversible en la serie de las percepciones en la aprehensión. Con ello también reivindicamos el papel central del argumento de la irreversibilidad en la estructura de la Segunda Analogía y establecemos la unidad interna de su exposición en virtud, precisamente, de dicho argumento. En efecto —como vimos— fue central tanto para la demostración de la función referencial como para la de la función ontológica. Estas son, por tanto, las tesis que se pueden establecer respecto de cada uno de los puntos de nuestra exposición de la Segunda Analogía. A continuación, y siguiendo el orden reductivo que propuse en la Introducción de esta segunda parte, vamos a ver qué condiciones han hecho posible la exposición de la función de las Analogías en la constitución de la noción de 'experiencia posible' o de 'posibilidad de la experiencia'. Esto nos llevará a la noción de 'esquema' o del 'concepto puro del entendimiento'.

CAPITULO X

LOS ELEMENTOS DE LA FACULTAD DE JUZGAR DETERMINANTE: IMAGINACION Y ENTENDIMIENTO

§ 1.- INTRODUCCION

En ningún caso supongo haber agotado los temas filosóficos de las Analogías de la Experiencia en la exposición que acabo de hacer. No he analizado en ningún sitio los párrafos dedicados a la noción de fuerza en la Segunda Analogía ni en general, excepto el caso de la noción de Materia, he estudiado la relevancia de los principios respecto de las conceptualizaciones básicas de la Física General Pura. El carácter selectivo de mi exposición se explica por el hecho de haber reparado en los aspectos más implicados en la problemática de la conceptualización de la realidad (su función referencial) y en la ordenación de esa realidad objetivada en un único conocimiento integrado en la noción de 'Experiencia posible' (su función ontológica), en tanto cuestiones filosóficas generales de la Filosofía Teórica y la teoría del Conocimiento. De ahí que en relación con la Tercera Analogía sólo hayamos tocado aquellas cuestiones relacionadas con la definición de 'simultaneidad' como forma de existencia de lo empírico opuesta a la sucesión causal objetiva. Nuestra explicación ha mostrado cómo debe ser organizada la diversidad real si ha de presentarse en ella un objeto en tanto sujeto real correspondiente a un concepto (función referencial de la Primera Analogía), o si ha de presentarse en ella un hecho de dicho objeto que sea la referencia correspondiente a un juicio sintético respecto al concepto que discrimina aquel objeto (función referencial de la Segunda Analogía), o si, por último, ha de presentarse en ella una relación entre objetos que los determine recíprocamente como existiendo simultáneamente (función referencial de la tercera Analogía). También hemos visto que, para que exista una única experiencia posible, se requiere una ordenación objetiva de todos los fenómenos en un único tiempo, representado de una manera pura como sucesión de momentos indefinidamente repetidos. Esta orde-

nación objetiva del tiempo sólo se alcanza si para todo tiempo dado (y por tanto para los fenómenos que se den en él), se supone algo permanente sobre lo que puedan apreciarse los cambios y algo que ha dado de existir con anterioridad a un cambio dado, si éste debe ordenarse en un tiempo determinado de existencia. Esta es, por tanto, la función ontológica de las Analogías: posibilitar la propia noción de 'Experiencia', tal y como viene definida en el siguiente texto:

> «Hay sólo una experiencia en la que todas las percepciones se representan como conjuntos completos conformes a leyes, al igual que sólo hay un espacio y un tiempo en los que se dan todas las formas del fenómeno y todas las relaciones del ser y del no-ser. Cuando hablamos de experiencias diferentes, éstas sólo son percepciones distintas que pertenecen, en cuanto tales, a una única experiencia general. En efecto, la unidad completa y sintética de las percepciones **constituye precisamente la forma de la experiencia»** (A 110).

La cuestión fundamental a la que debemos enfrentarnos ahora es que tanto la función referencial como la ontológica, tienen un carácter **normativo** respecto de todo conocimiento empírico posible, que podía establecerse diciendo que, si algo ha de conocerse en cuanto objeto, hecho o relación, deberá poseer uno de los modos de existencia temporal por medio de la cual vienen determinados: una permanencia en el tiempo, una sucesión objetiva, o una relación de simultaneidad respecto de otros objetos o sucesos; de otra manera no podría decirse que sea posible una experiencia de aquel 'algo'. La función ontológica impone un requisito normativo ulterior, el de que todo enunciado objetivo debe estar incluido en una serie temporal única definida por todos los sucesos respecto de algo permanente considerado como materia. El carácter normativo respecto de la objetividad que estas formas de existencia en el tiempo llevan consigo les viene dado, primero, porque de otra forma las relaciones conocidas entre las percepciones que dan cuenta de lo real serían siempre subjetivas, o, en otras palabras, porque sólo a partir de aquellas formas se objetiva el tiempo y su sucesión en tanto que es forma de existencia de lo real, abandonando así su carácter de forma de darse una diversidad a la conciencia. Por eso prestan la base para que pensemos y conozcamos objetos sobre ella. Pero su función normativa viene posibilitada además, en segundo lugar, por el hecho de que tenemos una representación pura del tiempo en cuanto intuición y en cuanto condicionante de todo conocimiento sensible. En efecto, el pensamiento de una experiencia posible, que constituye un único tiempo objetivo, no se alcanza sino en tanto reproducimos indefinidamente la condición de la existencia de algo permanente para percibir algo cambiante, la existencia de algo antecedente para cualquier suceso dado y la existencia de algo simultáneo para cualquier relación recíproca. Sin embargo, esa reproducción indefinida de estas relaciones de lo existente sólo es posible porque se posee la intuición pura del tiempo como una reproducción indefinida de momentos, vinculada en una única representación intuitiva. Una vez que en el análisis de una situación perceptiva (que siempre incluye contenido empírico) hemos descubierto las condiciones para que las relaciones de lo existente en ella queden objetivadas, ordenando así un tiempo empírico, podemos reproducir indefinidamente dichas condiciones (la existencia de algo permanente, algo antecedente o algo coexistente) no en relación con la serie de percepciones de una situación dada, sino en

relación con las representaciones puras de la serie del tiempo de la intuición para representárnoslo como una única serie objetiva. Así, entendemos que **cualquier** permanente relativo dado sólo puede apreciarse si existe algo permanente ulterior, que **cualquier** suceso sólo puede objetivarse si existe un antecedente ya objetivado que ha dejado de existir, etc. La cuestión es que sólo si se representa la reproducción de las condiciones de objetivación de las relaciones temporales de una manera indefinida, se supone que proporcionan objetividad a la serie total del tiempo (o a cualquier diversidad empírica dada en él), pues precisamente obtenemos la idea de serie total del tiempo por medio de la reproducción indefinida de sus momentos puros: Ahora bien, en cuanto este único tiempo objetivado tiene validez empírica, ha de posibilitar una única serie objetiva de fenómenos en la que éstos tienen sus relaciones de existencia definidas. La conclusión, por tanto, es que las formas de objetivar el tiempo en una serie objetiva única son normativas respecto de la objetividad, porque únicamente a través de ellas se pueden reconocer las relaciones de existencia entre la diversidad empírica y constituir así el conocimiento empírico, en el que todos los fenómenos se ordenen en una única objetividad. Así lo establece B 244-245. En B 224, y esto es decisivo, se caracterizan las Analogías como aquellos principios que tienen por objetivo «servir de condiciones de la unidad del conocimiento empírico de la síntesis de los fenómenos», lo cual se consigue —como establece B 220— proporcionando «una unidad sintética de todos los fenómenos en lo que concierne a su relación temporal». Esta unidad sintética de la relación temporal de todas las percepciones, relación que se halla determinada apriori, constituye el principio según el cual todas las determinaciones empíricas temporales deben estar sometidas a las reglas de **determinación universal** del tiempo. Las Analogías de la experiencia deben ser reglas de este tipo.

Tenemos así un pequeño avance respecto de nuestra exposición en los capítulos anteriores, pues ahora vemos claro el carácter de norma que tienen para la objetividad los principios que establecían las Analogías. Esta misma conclusión, que es fundamental para enfrentarnos a los problemas de la Deducción Transcendental, que van a ser objeto de este capítulo, puede exponerse por medio de la noción de 'objeto en general'. En efecto, como hemos señalado, la unificación de todo tiempo sólo es posible si reproducimos, para cualquier momento del mismo, el test de la irreversibilidad en la sucesión y si reconocemos un permanente para cualquier otro permanente relativo, y un antecedente para cualquier otro suceso. Estas mismas funciones eran las que, en cualquier situación perceptiva, permitían ofrecer un objeto real correspondiente a un concepto o un suceso real correspondiente a un juicio sintético, sólo que ahora las aplicamos a momentos puros del tiempo. Esta aplicación permite comprender qué es lo común a todo objeto empírico, pues deja al margen su diversidad concreta, reparando sólo en la estructura en que ésta se organiza. Esta estructura no es otra que la que propone la forma de existencia objetiva de la diversidad pura del tiempo, la cual, por tener validez empírica, siempre se concreta en una diversidad real.

Por todo ello, las nociones de objeto sensible en general y de experiencia posible son dos caras de la misma moneda, pues se obtienen cuando hacemos extensibles a toda la serie del tiempo —y a toda la diversidad que puede darse en él— las formas de existencia temporal objetiva y las condiciones para alcanzarlas. Pero la unificación de ambas nociones permite poner de manifiesto que la **Experiencia es posible en tanto que las normas o reglas que**

determinan que algo sea un objeto se mantienen para todo tiempo. Una experiencia se constituye cuando existe una noción de objeto en general que se supone extendida a todo el tiempo en que puedan darse fenómenos; pero esto es lo mismo que afirmar que un conocimiento se constituye en Experiencia cuando todos los objetos conocidos tienen en todo tiempo una misma estructura o naturaleza, o, en palabras más técnicas, cuando la 'natura materialiter spectata' se considera poseedora de una 'natura formaliter spectata'. Desde esta perspectiva, esta última noción es equivalente a la de 'objeto sensible en general'. Las condiciones para estas tres nociones (Experiencia, natura formaliter y objeto sensible en general) son las mismas: las Analogías. Así, podemos concluirlo desde los siguientes textos:

> «Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia» (B 197).
>
> «Nuestras Analogías presentan la unidad de la naturaleza como la interconexión de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes, los cuales no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en la medida en que éste abarca en sí todo lo que existe) con la unidad... que sólo puede tener lugar en una síntesis realizada de acuerdo a reglas. Estas Analogías, en su conjunto, expresan, pues, lo siguiente: todos los fenómenos se hallan en una naturaleza y tienen que hallarse en ella, pues de no existir tal unidad apriori no habría unidad de experiencia y, consiguientemente, no sería posible determinar los objetos en esa experiencia» (B 263).

Una vez establecidas las nociones de 'objeto en general', 'experiencia posible' y 'natura formaliter', estamos en condiciones de hacer avanzar nuestro estudio respecto de los dos capítulos anteriores sobre las Analogías, pues estas nociones, en sí mismas, si bien no son más que el resultado obtenido de la reflexión sobre aquellos capítulos, nos sitúan en una perspectiva adecuada para enfrentarnos a los temas más complicados de la Analítica de los conceptos y del capítulo del Esquematismo. Como es sabido, esta parte de la **KrV** tiene una estructura realmente confusa. En efecto, el capítulo de las Analogías hace continua referencia a la noción de 'imaginación', de 'aprehensión' y, a veces, a la operación del entendimiento en relación con aquellas instancias. Pero no solamente esto, sino que, en el punto introductorio a las Analogías en general, Kant se refiere a la unidad de apercepción como el principio general que hace posible las Analogías (cf. B 220), lo cual vuelve a repetirse en la conclusión general de las mismas (cf. B 263), motivando que algunos comentaristas hablen de un argumento del capítulo de las Analogías que constituye, en el fondo, una especial deducción transcendental (cf. KRAUSSER, **One some Arguments of a special Deduction in Kant's Chapiter on the Analogies**). La dificultad de estas continuas referencias a los términos de la Analítica de los conceptos reside, fundamentalmente, en el hecho de que Kant no muestra en ningún momento el más mínimo interés por exponer cómo juegan realmente en la construcción de las Analogías y cuáles son sus relaciones. De la misma manera, a veces también se relacionan las Analogías con el capítulo del Esquematismo, como, por ejemplo, cuando se afirma que la síntesis que realizan «sólo es pensada en el esquema del concepto puro» (B 224), aunque no hay ningún intento de exponer dichas relaciones de una manera clara y ordenada. Este tipo de problemas pueden llegar a ser importantes si reparamos en que las instancias de

la aprehensión y de la imaginación son casi suprimidas en la segunda edición de la Deducción Transcendental, si bien son mantenidas en el capítulo de las Analogías. Este desigual trato parece realmente caprichoso, dado que, si aquellas instancias no eran necesarias para el criticismo, deberían haber desaparecido también de las Analogías. Sin embargo, hemos visto que eran imprescindibles para el desarrollo de éstas y, por lo tanto, Kant debía haberlas mantenido en la Segunda versión de la Deducción Transcendental. En el fondo, éste puede ser un buen alegato en contra de los que prefieren no usar la primera versión como relevante en el conjunto de la **KrV**, ni como elemento imprescindible para dar cohesión a la Analítica Transcendental. Puesto que Kant no reparó de una manera explícita en esta problemática, el comentarista puede hacerlo. Por lo demás, como veremos, esta problemática nos llevará a una exposición más clara de la Deducción Transcendental subjetiva.

Las relaciones entre el Esquematismo y la Deducción Transcendental no se establecen de una manera más afortunada, si bien aparentan a veces ser más claras. Desde el proceder sintético y constructivo de la **KrV**, Kant intenta mostrar que los Esquemas determinan de una manera sensible el significado de cada uno de las categorías, deseoso como está de explicar la posibilidad de cada uno de los principios que constituyen las Analogías. Así, éstas no son sino una vinculación en un juicio de una categoría y de la determinación sensible que le impone su esquema. El defecto de esta explicación kantiana es que no da razones ni motivos para que una determinada categoría se empareje con un determinado esquema. Por tanto, es un proceder mecanicista y artificial [1]. Pero no es éste su único defecto, ya que obliga a plantear el famoso problema de la homogeneidad que deben tener los esquemas tanto respecto de lo sensible como de lo intelectual (cf. B 177). La confusión de este expediente explicativo es suficiente para desprestigiar la claridad textual de la solución kantiana. Pero no es este el único defecto de la exposición de la relaciones entre conceptos puros y esquemas. Quizá el mayor problema lo plantea el hecho de que los conceptos puros sólo obtienen referencia y significado por medio de los esquemas y de que por ello éstos forman parte de las propias categorías, pues no es posible distinguir entre un concepto y su significado. Esta sugerencia está ya en KEMP SMITH, quien no duda en hacer una misma cosa del esquema y la categoría (Cf. **A Commentary...**, pág. 339), pero ha tenido bastante desarrollo en la literatura más reciente [2]. Indudablemente, este problema nos obliga a replantear la cuestión de

---

1 Los comentaristas, sin embargo, siguen exponiendo esta parte de la **KrV** comentando de una manera literal a Kant. Así, por ejemplo, KRAUSSER, **Zu einer Systematischen...**, pág. 143, dice: «Los esquemas son reglas según las cuales una diversidad sensible dada es subsumida a ciertas categorías en el caso de que ésta muestre ciertas características... El esquematismo contiene las únicas condiciones generales bajo las que los conceptos puros del entendimiento pueden usarse para producir juicios sintéticos apriori.»

2 Para el desarrollo de esta tesis en la literatura más reciente, cf. WARNOCK, **Concepts and Schematism**, pág. 77 ss.; SCHAPPER, **Kant's Schematism reconsidered**, pág. 267 ss.; CHIPMAN, **Kant's Categories and their Schematism**, pág. 36; WALSH, **Schematism**, pág. 95-106. En contra, defendiendo la independencia de los esquemas respecto de los conceptos puros, cf. BUTT, **Kant's Schemata...**, pág. 292; según este autor el sistema de las categorías es un formalismo epistémico no interpretado. Los esquemas surgen como consecuencia de su aplicación. De ahí su necesidad e independencia.

las relaciones entre la imaginación y el Entendimiento, que se suponen ser las facultades productoras de aquellas dos instancias. En efecto, no se puede plantear la disolución de los esquemas en las categorías sin defender la disolución de la Imaginación en el Entendimiento [3], lo que, en cualquier caso, no es evidente en Kant. En lo que sigue, por tanto, también debemos analizar este conjunto de problemas, intentando ofrecer una exposición más clara que el propio texto de la **KrV** acerca de los temas de la Analítica de los conceptos y el Esquematismo.

Una buena exposición que permita una reordenación general de esta parte de la **KrV** [4] debe obviar las acusaciones de artificalidad de los argumentos y el problema de la homogeneidad de los esquemas; aclarar las relaciones entre principios, esquemas y conceptos, y entre el uso de la imaginación, la aprehensión y el entendimiento en las Analogías, y el uso de estas instancias en la Deducción Transcendental y en los Esquemas; por último, definir claramente las características de la imaginación y el entendimiento. Para ello nuestro planteamiento debe ser exactamente el contrario al de Kant, es decir: debe partir de los resultados fundamentales de las Analogías (experiencia posible, objeto sensible en general y 'natura formaliter') para elevarse al descubrimiento de sus condiciones de posibilidad. Para establecer este resultado, necesitábamos llevar a cabo la reflexión con la que iniciábamos esta Introducción; esto explica su necesidad. Ahora nuestro proceder analítico nos llevará a reflexionar sobre los pasos que, en los dos capítulos anteriores, hemos dado para analizar estas nociones, descubriendo así las condiciones necesarias de las mismas. Por tanto, lo que sigue no es sino un resumen formal del estudio llevado a cabo sobre las Analogías; si la **KrV** es coherente, aquellas condiciones deberán mostrarse esencialmente como 'esquema' y 'concepto puro' o 'categoría'. La diferencia respecto del proceder de Kant y de los demás comentaristas reside en que, lo que sean ambas nociones, deberá mostrarse en la reflexión sobre los pasos dados para construir la noción normativa de 'experiencia posible', de tal manera que sólo su juego real en la exposición de esta noción le dará significado y relevancia.

Esta reflexión deberá, ante todo, sacar a la luz los tres pasos relacionados con las tres síntesis que se estudian en la primera versión de la Deducción Transcendental, a saber: la síntesis de la aprehensión, la de la reproducción y la del reconocimiento en el concepto. Dichas síntesis deberán identificarse en la descripción de la forma en que nuestra exposición de las Analogías hacía posible la noción de 'experiencia'. La cuestión importante aquí es que el capítulo del Esquematismo da concreción a la problemática de la síntesis de la imaginación tal y como se desarrolla en la Deducción Transcendental, siendo imprescindible para el ulterior paso o síntesis del reconocimiento en el concepto. Todo este problema será el objeto del punto siguiente. Con posterioridad propondremos un argumento que cubra el aspecto filosóficamente problemático de la Deducción Transcendental, lo que, en cierto sentido,

---

3 Para una tesis parecida, cf. MONTERO, **El Empirismo kantiano**, pág. 167-169.

4 La necesidad de la reordenación que ofrezco ha sido puesta de manifiesto por MONTERO, en **La deducción de las categorías kantianas**, principalmente pág. 272-274.

deberá deducirse de la reflexión sobre nuestros parágrafos de las Analogías, explicitando así la unidad interna entre la Analítica de los principios y la Analítica de los conceptos, destinados a la construcción de la noción de 'objeto sensible en general' o de 'experiencia'. Este será, pues, nuestro tercer punto. Ahora bien, la Deducción Transcendental y el Esquematismo no sólo juegan un papel constructivo en la relación con el conocimiento empírico, sino que, en la economía de la **KrV**, tienen un papel esencial dentro de las tareas críticas contra la metafísica del Racionalismo, la cual no sólo perjudica al conocimiento en general, sino también a la concepción del mundo que Kant quería imponer en su **KrV**. El cuarto punto tratará, por tanto, este argumento destructivo respecto de la concepción y uso que el racionalismo hace de los conceptos puros. Además, la Deducción Transcendental es una de las partes de la **KrV** que más problemas exegéticos plantea y sobre la cual existen mayores discrepancias entre las corrientes de interpretación encabezadas por ADICKES-KEMP SMITH y PATON. A los problemas filológicos-históricos de la Deducción Transcendental destinaré el quinto punto de este capítulo, que además incluirá la cuestión de la relación entre las dos versiones de la Deducción y la de la afinidad transcendental. En último lugar, seguirá una conclusión acerca de la definición de la Imaginación y del Entendimiento.

§ 2.- LAS ETAPAS DE LA REFLEXION SOBRE LA NOCION DE 'EXPERIENCIA POSIBLE'

A) **SENTIDO INTERNO Y APREHENSION.** Evidentemente, el tratamiento de las Analogías parte de la noción de 'percepción', pues éstas tienden a establecer la experiencia, que no es sino un conocimiento empírico, el cual, como se establece en B 18, «determina un objeto mediante percepciones». Sin embargo, como vimos en la primera parte de este trabajo, una percepción es la conciencia de una intuición empírica en cuanto que representa, de una manera objetiva, la existencia y cualidades de la realidad empírica. Ahora bien, en cuanto conciencia de una representación, exige llevar consigo la idea de temporalidad, pues las representaciones siempre se hacen conscientes de una manera sucesiva; el punto siguiente que hemos de tener en cuenta es que, en cuanto conciencia de representaciones empíricas, las percepciones dan cuenta de la realidad empírica existente y, por tanto, de entrada, la conciencia de ésta se halla mediada por la sucesión temporal que la propia conciencia desarrolla en el proceso de llegar a ser consciente de sus propias representaciones. Tenemos, pues, que la base de la que partimos para la construcción de una experiencia posible son las representaciones empíricas de las que somos conscientes, las cuales tienen, por una parte, la cara de ser sucesos del sentido inteno y ser agrupadas en el tiempo subjetivo de la conciencia en cuanto unidad intuitiva de momentos sucesivos y, por otra, el aspecto de dar cuenta de la realidad sensible en cuanto que son percepciones de intuiciones externas. Obviamente, en este contexto de problemas, sólo estamos interesados en la primera de las caras, pues la segunda ya fue estudiada al exponer la teoría del realismo empírico en la primera parte de este trabajo. En tanto que consideramos las percepciones como sucesos del sentido interno (hechos de una conciencia) y vinculadas en el tiempo puro subjetivo e indeterminado de la intuición (cf. B 219), decimos que las representaciones se hallan sintetizadas o unifica-

das en la aprehensión (o en el sentido interno, según la segunda edición). Esta síntesis no unifica las representaciones más que en cuanto que son llevadas a la conciencia por medio de la sucesión que ésta les impone en su modo de dar cuenta de la realidad. Dado que el dar cuenta de la realidad sólo puede llevarse a cabo por medio del recuento de las representaciones, aquella operación exige llevar a conciencia esas propias representaciones de una manera sucesiva, es decir, aprehenderlas. Entonces podemos decir que sucesión subjetiva (unificación temporal) y aprehensión son hechos íntimamente vinculados.

Ahora bien, para la noción de 'Experiencia posible' se requiere establecer conclusiones acerca de todo tiempo posible y, por tanto, acerca de la representación del tiempo como intuición de una sucesión de instantes puros indefinidamente repetibles, es decir, como una representación constituida por diversidad pura, la cual también debe poder recorrerse en la conciencia si ha de ser representada como tal, esto es, si hemos de poder dar cuenta de ella; en otras palabras, debe ser aprehendida. Todo ello impone que hay una síntesis de la aprehensión de los momentos puros del tiempo, y otra de la diversidad empírica que puede llenar cada uno de esos momentos. Ambas juegan un papel básico en las Analogías de la Experiencia. En efecto, la última síntesis tenía lugar en el contexto de la función referencial (ya que ésta siempre opera en una situación perceptiva dada), mientras que la primera lo hacía en la función ontológica (que siempre tiene sentido en relación con el tiempo puro). Por tanto, para que existan objetos concretos y la noción de 'Experiencia posible', deberá existir la síntesis de la aprehensión en la intuición, pudiendo por ello Kant decir que

> «cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones..., lo mismo si han surgido apriori como si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen... al sentido interno, y desde este punto de vista, nuestros conocimientos se hallan en definitiva sometidos a la condición formal de dicho sentido, es decir, al tiempo. En él todos han de ligarse, ordenarse y relacionarse. Toda intuición contiene, en sí, una variedad que, de no distinguir la facultad de representar el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal... Para que surja una unidad intuitiva de esa diversidad, hace falta primero recorrerla y, en segundo lugar, reunirla. Este acto lo llamo 'síntesis de aprehensión', por referirse precisamente a una intuición que ofrece una variedad contenida en una representación... Esta síntesis tiene que verificarse... con respecto a representaciones no empíricas, pues, sin esta síntesis, no podríamos tener representaciones a priori ni del espacio ni del tiempo. Tenemos así una síntesis pura de la aprehensión» (A 99-100).

Un texto paralelo a éste puede encontrarse en A 119-120.

Aunque, en líneas generales, esta tesis es clara, hay algunos problemas que merecen fijarse. El primero es que, en A 120, la aprehensión forma parte de la imaginación y que su acción se ejerce exclusivamente sobre las percepciones. Por el contrario, en A 99-100 y A 102, la síntesis de la aprehensión se distingue de la Imaginación y es condición de ésta. La terminología de Kant no es por tanto plenamente coherente. Sin embargo, lo que interesa es hacer ver que la teoría de Kant es más rigurosa que la terminología ya que, si bien dice

que «doy el nombre de aprehensión a la acción de la Imaginación ejercida directamente sobre las percepciones» (A 120), inmediatamente después mantiene que «la imaginación tiene que reducir la diversidad de la intuición a una única imagen, pero debe ejercer previamente su actividad sobre las percepciones, es decir, aprehenderlas» (idem). Se mantiene así que antes que la Imaginación propiamente dicha unifique la diversidad realizando su función más típica, aquella diversidad debe ser aprehendida, es decir recorrida y vinculada en el tiempo de la sucesión subjetiva de la consciencia, independientemente de que esta acción previa corresponda o no a la misma facultad. Kant, por tanto, duda sobre la atribución de esta acción a una facultad, pero no duda sobre la esencia misma de la acción propiamente dicha.

Sin embargo, la síntesis de la aprehensión parece más la mera explicitación de los contenidos de consciencia en cuanto percepciones —explicitación que sólo puede ser sucesiva— que una acción propia de ordenación. En efecto, Kant habla de reunión de la diversidad (Zusammennehmung) y de recorrerla, pero no de combinación ni de vinculación, cosas ambas que realiza la Imaginación (A 121). Por tanto, el resultado de la síntesis de la aprehensión es una yuxtaposición de representaciones diversas en tanto que suceden en la consciencia, pero con ello no tenemos una ordenación efectiva de dicha diversidad, sino más bien todo lo contrario, dado que **dicha sucesión es** —como vimos en la exposición de las Analogías— arbitraria respecto de la realidad interna y externa y dependiente de una consciencia particular, sin necesidad de ser compartida por otra consciencia cualquiera. Su necesidad para el conocimiento y la experiencia es evidente, ya que sin ella no tendríamos la instancia por medio de la cual somos conscientes de la diversidad de nuestras propias representaciones ni, por tanto, de la realidad empírica que muestran: «sin la relación con una consciencia jamás se convertiría el fenómeno en objeto de conocimiento» (A 120). Pero si el fenómeno ha de tener relación con una consciencia, su diversidad ha de ser representada, y entonces ha de ser llevada a consciencia, recorrida y yuxtapuesta en el tiempo de la sucesión subjetiva, según la cual la consciencia llega a dar cuenta de ella o a aprehenderla. Por todo ello, Kant duda de su carácter de síntesis y así, en la segunda versión de la Deducción Transcendental prefiere sustituirla por el Sentido Interno como mero **conjunto** de representaciones sucesivamente subjetivas (Cf. B 153 ss). Esta asimilación de funciones entre síntesis de la aprehensión y sentido intero será importante en la cuestión de las relaciones entre las dos versiones de la Deducción Transcendental. Ahora debemos pasar al segundo punto de la síntesis de la imaginación.

B) **LA SINTESIS DE LA IMAGINACION.** Dado que el orden en que se vincula la diversidad de la síntesis de la aprehensión es subjetivo y arbitrario respecto de la realidad, no será posible que la conciencia dé cuenta de las relaciones existentes en ella más que si encuentra que el orden indeterminado de la aprehensión no impide que, a través de él, podamos llegar a ser conscientes de ciertos tipos de secuencias que son determinadas y específicas. Para ello vimos, en la exposición de las Analogías, que la diversidad aprehendida debía ser **reproducida;** ahora, debemos reparar en la necesidad de que exista una capacidad que permita mantener unidas en la consciencia dos o más aprehensiones de la realidad, de tal manera que permita compararlas. Sólo así se puede efectuar el test de la irreversibilidad, es decir, sólo así es posible reconocer que ciertos órdenes de diversidad son obligados en ciertas aprehensiones, a diferencia de otras, las cuales, ya en este caso, constituyen, en relación con

la anterior aprehensión obligada, la conciencia de una diversidad existente simultáneamente, esto es, no objetivamente sucesiva. Ahora bien, lo mismo sucede con la permanencia: si la diversidad concienciada en una aprehensión anterior no se mantuviera unida a la que obtenemos en una aprehensión posterior, no se reconocería como permanente ni, por tanto, como siendo la misma. Este paso fue ampliamente utilizado en la exposición de las Analogías, pues era la base de aplicación del test de la irreversibilidad. Reflexionando sobre aquello, ahora únicamente reparamos en la necesidad de **una capacidad que mantenga unidas las distintas aprehensiones reproducidas, de tal manera que permita obtener una conclusión de la aplicación de dicho test.** Esta capacidad, en cuanto que realiza dicha función, es necesaria para el establecimiento de la ordenación objetiva de la diversidad y, por lo tanto, para la posibilidad de la Experiencia. Su función es esencialmente sintetizar las aprehensiones que ello reproduce, o, en otras palabras, **hacer posible la propia reproducción** en cuanto que, para dar sentido a esta noción, se requiere ser consciente de la unidad de la diversidad repetidamente aprehendida.

Pues bien, la imaginación permite esa unidad que hace posible que la consciencia de las relaciones entre dos aprehensiones sea considerada como la reproducción de un mismo acto de conciencia respecto de una misma diversidad. Como es sabido, Kant llama a esta imaginación, que sintetiza una diversidad para establecer su orden objetivo de existencia y, por lo tanto, para posibilitar la experiencia, 'imaginación productiva'. Por ello en A 101-102, dice que:

> «si podemos mostrar que ni siquiera nuestras más puras intuiciones apriori suministran conocimientos si no contienen una tal combinación de su diversidad que posibilite una completa síntesis de reproducción, esa síntesis de la imaginación quedará fundada en principios apriori... En tal caso, nos veremos obligados a suponer una síntesis transcendental pura de la imaginación, una síntesis que, a su vez, servirá de base a la posibilidad de la experiencia, ya que ésta, en cuanto tal experiencia, presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos.»

Naturalmente, esto ya está mostrado en la función ontológica y referencial de las Categorías, donde se hacía ver la necesidad de la reproducción de la aprehensión para captar el orden de las percepciones que da cuenta del orden de los objetos empíricos. Lo que ahora dice Kant es que ello es posible únicamente porque existe la capacidad de la imaginación que no deja escapar las aprehensiones precedentes, sino que las mantiene juntas con las que le siguen, para posibilitar así una única representación que dé cuenta del orden real. Por tanto, nuestra exposición de las Analogías ha mostrado que, si la síntesis de la aprehensión no se une de una manera necesaria con la de la reproducción, no hay posibilidad de que presentemos un objeto empírico en una intuición (reproducción respecto de la aprehensión de contenidos empíricos actuante en la función referencial) ni de que se obtenga la noción de 'Experiencia posible' o de la 'natura formaliter' (en relación con la reproducción de la aprehensión de contenidos temporales puros actuante en la función ontológica de las Analogías). Así lo concluye Kant en A 102:

«La síntesis de la aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la de la reproducción. Teniendo en cuenta que la primera constituye el fundamento transcendental de la posibilidad de todo conocimiento (no sólo del empírico, sino también del puro apriori), la síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos transcendentales de la capacidad de representar, y por ello llamaremos a esta facultad la facultad transcendental de la imaginación.»

Esta capacidad, como la síntesis de la aprehensión, tiene dos caras: una, la que se refiere esencialmente a la reproducción de la aprehensión, que se realiza en una situación perceptiva y, por tanto, en una diversidad empírica; otra, la que reproduce las aprehensiones que se realizan sobre la diversidad pura del tiempo. Esta dualidad es necesaria para el cumplimiento de las dos funciones —referencial y ontológica— de los principios, obligando a romper con uno de los mitos más tradicionales de la exégesis de la imaginación, a saber: que siempre que ésta se refiere a la ordenación de lo empírico, debe caracterizarse como imaginación reproductiva fundamentada en las leyes de la asociación subjetiva. En tanto que la imaginación permite considerar una diversidad empírica según alguna de las formas de existencia objetiva en el tiempo, con la finalidad de presentar un objeto real en la intuición, tiene un papel **productor** de formas empíricas que no se rige por las leyes de la asociación subjetiva, sino por aquellas que constituyen la imaginación productiva. Esta, por tanto, en contra de la interpretación tradicional[5], tiene una función que cumplir respecto de lo empírico, en tanto que un objeto empírico debe relacionarse de una manera objetiva con un concepto. No obstante, esta cuestión de la función referencial de la imaginación será objeto de un capitulo ulterior, en el que se expondrá la problemática de esta facultad tal y como se estudia en la **K.derU**. Aquí nosotros estamos especialmente interesados en el papel que la imaginación juega respecto de la posibilidad de la noción normativa de 'Experiencia posible' y, por tanto, respecto de la reproducción de la diversidad pura del tiempo.

Con ello, aún no hemos reflexionado sobre todo lo que la imaginación realizaba en la construcción de las Analogías como principios que instituyen el sentido de la noción de 'Experiencia posible'. En efecto, en tanto que realiza su función sobre la diversidad pura del tiempo como serie sucesiva que contiene en sí todos los momentos temporales, y en tanto que cumpla su función ontológica, necesita reproducir la aprehensión de los momentos temporales sucesivos. Su función sobre esa diversidad —como lo era ya en relación con la empírica— consiste en establecer un orden que cristalice en la representación de un tiempo puro permanente, de una sucesión en la que se unifiquen de manera objetiva e irreversible todo antecedente puro con todo consecuente puro y de una simultaneidad que sea válida

---

5 La interpretación de la imaginación respecto de lo empírico como imaginación 'reproductiva' sigue valiendo sin embargo para lo que se refiere a las asociaciones entre diversidad en distintos objetos. Por el contrario, aquí se trata sólo de sintetizar **según las formas objetivas** de existir en el tiempo, para dar a la diversidad representada un orden objetivo. De ahí que una actuación no pueda confundirse con la otra, si bien las dos hacen referencia a lo empírico.

de manera objetiva para todo lo que pueda coexistir. En cuanto que la diversidad pura de la representación intuitiva del tiempo se aprehende según el text de la irreversibilidad, las representaciones de la permanencia, sucesión y simultaneidad que se obtienen son, igualmente, representaciones puras de las formas de existencia posibles en el tiempo, son lo que Kant llama 'Esquemas'. En cuanto que la reproducción se aplica a una diversidad empírica, la ordenación objetiva de sus relaciones de existencia como permanente, sucesiva y simultánea posee el mismo esquema, que ahora no sólo es condición de toda posible Experiencia, sino de cualquier conocimiento empírico. Por tanto, cumplen una función transcendental. Así lo establece A 142, donde Kant les llama «productos transcendentales de la imaginación».

Su carácter de **'productos'** no puede ponerse en duda: la intuición del tiempo, y tal conforme se representa en la aprehensión de su contenido puro, no conlleva la idea de permanencia, ni la de sucesión reglada, ni la de simultaneidad. Estas tres dimensiones del tiempo tienen que descubrirse mediante la reproducción de la aprehensión del tiempo puro y, en cierto sentido, para la noción de 'simultaneidad', también se requiere la reproducción de la aprehensión de la diversidad pura del espacio. Así, vinculando distintas aprehensiones, se reconoce que lo que permanece en todas ellas es la propia diversidad temporal, que en su diversidad, para poder aprehender un momento dado, se necesita siempre la aprehensión de un anterior, el cual deja de existir una vez aprehendido aquél; que, por último, en el hecho de llevar a conciencia una diversidad pura espacial, es indiferente el orden en el que se reproduzca su aprehensión, dando así la representación de que la diversidad espacial existe en un mismo tiempo. El carácter de representaciones **puras** de estas nociones de permanencia, sucesión y simultaneidad es claro desde el hecho de que sólo se obtienen por medio de la reproducción de la aprehensión de la diversidad pura espacio-temporal, sin referencia alguna a una diversidad empírica. Sin embargo, su **valor empírico,** en cuanto formas de ordenar la realidad existente, está garantizado por el hecho mismo del valor empírico del tiempo. Su **carácter normativo** respecto de toda experiencia posible es también evidente desde el hecho de que ésta es una ordenación objetiva de toda la realidad existente en toda la serie del tiempo; dado que estos Esquemas son formas de ordenar objetivamente la propia existencia temporal, son condición indispensable si ha de haber una única serie ordenada de fenómenos y, por tanto, son condiciones de la propia Experiencia posible. La cuestión, sin embargo, es que, en cuanto tales, son representaciones que resultan de cualquier síntesis que establezca la imaginación únicamente por el hecho de que ésta sigue, en cada una de ellas, un proceder uniforme que nosotros hemos establecido como test de irreversibilidad, consistiendo en reparar o posibilitar la conciencia de la diversidad que es reproducida —diferenciándola de aquélla que no lo es— cuando se cambia su orden de sucesión en la aprehensión. Es en este proceder uniforme de la imaginación en la reproducción de las aprehensiones donde reside el fundamento de que cualquier síntesis de aquella facultad tenga como producto, de una manera uniforme, la representación de uno de los Esquemas.

Por tanto, la reflexión sobre nuestra exposición de las Analogías nos ha llevado también a establecer que, efectivamente, los Esquemas juegan de una manera clara en la posibilidad de la constitución de los principios que hacen posible las nociones normativas de 'natura formaliter' y similares. Todo ello sin que nos interese la cuestión de que dichos Esquemas sean homogéneos con los conceptos y la sensibilidad, permitiendo así subsumir lo em-

pírico a las Categorías; por el contrario, sólo hemos puesto de manifiesto su carácter de ser representaciones que resultan del sometimiento de cualquier diversidad pura del tiempo al proceder uniforme de la imaginación al reproducir la aprehensión para la constitución de una representación objetiva de las formas de sucesión en el propio tiempo (y de toda la diversidad empírica que pueda existir en él). Desde aquí hemos concluido su carácter de productos uniformes de la imaginación, resultado de su continua acción de reproducir cualquier diversidad. En tanto que la Experiencia posible ocupa o tiende a ocupar toda la serie del tiempo, se requiere que las formas de existencia objetiva de cualquier tiempo dado (representadas de una manera pura) sean extensivas a la unidad de la serie temporal de los fenómenos y, por lo tanto, se requiere que exista un único permanente en el fenómeno, una única sucesión de antecedentes y consecuentes y una posibilidad de definir la simultaneidad en relación con lo que existe en un mismo espacio, si aquella unidad en la serie temporal de los fenómenos ha de ser posible objetivamente y con validez empírica, tal y como exige la noción de 'Experiencia'. Así vemos también su carácter de transcendental, en cuanto que posibilita el principio según el cual, para que algo forme parte de una única experiencia, se requiere referirlo a un único permanente y una única serie de sucesos, como medios indispensables para que su tiempo de existencia y sus relaciones con los demás objetos sean fijados de una manera válida para cualquier conciencia. Más fácilmente: si los Esquemas son las formas de existencia objetiva en el tiempo, y si la experiencia es un conocimiento objetivo de lo que exista en el tiempo, la experiencia tiene, como uno de sus requisitos, el que cualquier realidad que aspire a ser conocida de una manera integrada en ella tiene que ser una realidad que exista según aquellos Esquemas. El carácter fundamental de éstos queda, por tanto, explicado desde la reflexión sobre el contenido de los capítulos destinados a las Analogías [6]. Dicha reflexión da valor efectivo, a la par, a las exigencias del capítulo de los Esquemas y a las dos primeras instancias de la Deducción Transcendental de las Categorías.

Sin embargo, ahora debemos situarnos en la perspectiva que nos permita seguir, una vez reducido el capítulo del Esquematismo a la segunda de la síntesis estudiada en la Deducción Transcendental de la primera edición, con la problemática de dicha Deducción. Si ésta es algo, es ante todo la demostración de que ciertos conceptos son necesarios para nuestra experiencia, en cuanto conocimiento integrado de todos los fenómenos, o en cuanto representación de un objeto en general. Dado que esto es precisamente lo que nos queda por ver en nuestra reflexión sobre la exposición de las Analogías, podemos decir, en cierto sentido, que aquí se inicia la Deducción Transcendental propiamente dicha.

C) **EL RECONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO.** Para exponer este tercer paso de la Deducción Transcendental, debemos tener muy claro que nuestro punto de partida no puede

---

6 Kant no dice más de lo que aquí se establece acerca de lo que sea en sí mismo un Esquema. Para los caracteres expuesto, cf. B 181, donde se le caracteriza como un producto de la imaginación, en cuanto que determina todas las representaciones de acuerdo con las condiciones de la existencia en el tiempo; también cf. B 184, donde se califican de determinaciones a priori del tiempo, las cuales dan unidad a toda la diversidad del sentido interno (B 185).

ser otro que el que acabamos de establecer en los dos pasos anteriores, a saber: que, dado que tenemos conciencia de la diversidad real de una manera temporal en cuanto que tenemos que aprehenderla sucesivamente, y dado que esta temporalidad es en principio subjetiva, no podemos tener conocimiento objetivo de aquella diversidad más que en cuanto esta temporalidad llegue a ser objetivada. Para ello, sometemos dicha diversidad a las reglas de la reproducción de la aprehensión, por medio de las cuales se representa como permanente, sucesiva y simultánea. Este proceder de la imaginación se puede aplicar a todo tiempo y ha sido considerado como un requisito que debe cumplir cualquier existencia real si ha de ser conocida de una manera integrada en una experiencia. Precisamente, para considerar si hay instancias conceptuales en nuestra exposición de las Analogías, es decisivo reparar en estas instancias normativas, pues —como sabemos— un concepto es esencialmente una regla general que establece lo que debe ser el caso en relación con algo dado. Este elemento normativo, en el fondo, está esencialmente fijado en la noción de 'Experiencia posible' y 'objeto en general'. Ahora bien, lo que hasta ahora hemos estudiado no es sino una síntesis de la imaginación que siempre lleva consigo una representación de la diversidad temporal (pura o empírica) según un esquema. Para instituir la noción de 'Experiencia posible' se requiere hacer extensible dicha síntesis de la Imaginación a todo tiempo, para así construir un tiempo total representado según aquellos modos de existencia. Este era un requisito imprescindible para dar sentido a la noción de 'Experiencia posible' y 'objeto sensible en general'.

Dos cosas son aquí importantes: primero que, para universalizar la síntesis de la imaginación a todo tiempo, se requiere **reconocer** su proceder como uniforme; únicamente así puede obtener sentido el hecho mismo de la universalización, pues sólo de esta manera se establece claramente qué es lo que debe ser representado, de hecho, como extensible a todo momento temporal dado. Si este requisito no se cumpliera y si existieran distintas formas posibles de operar en la reproducción de las aprehensiones por parte de la imaginación, habría distintas síntesis irreductibles e inconmensurables de la diversidad, lo que impediría la cristalización de una noción única de objeto y de la 'natura formaliter'. Pero lo que aquí se reconoce es que la imaginación siempre realiza una síntesis buscando lo permanente, lo sucesivo o lo simultáneo, en cuanto formas de existencia temporales de la diversidad sensible en general, esto es, que la síntesis de la imaginación **siempre** tiene como resultado de hecho una representación según uno de los Esquemas. Siendo necesaria esta conciencia de uniformidad en la actuación de la imaginación para la constitución de la noción normativa de 'objeto sensible en general' y de 'Experiencia posible', esta unidad de la acción de la imaginación y de los productos que determina no es, en ningún momento, suficiente para dar sentido y justificación a aquellas nociones normativas. Este reconocimiento de los Esquemas como formas objetivas de existencia temporal no es el reconocimiento de los mismos como condición de todo objeto sensible posible o de la propia noción de 'Experiencia'. Para ello se precisa un segundo paso.

Así pues, en segundo lugar, tenemos que profundizar más para mostrar la necesidad de los conceptos puros para aquellas nociones normativas. Lo que ahora se requiere esencialmente es justificar el carácter de 'norma' con que se presenta al conocimiento el hecho de que cualquier objeto o cualquier experiencia venga siempre necesariamente determinada según sus relaciones temporales objetivas. Esto es realmente una norma en todos nuestros

conocimientos empíricos, sean comunes o científicos: algo que no cumpla el requisito de ser representado según los Esquemas, no puede considerarse como objeto ni como experimentable; en este caso reconocemos una imposibilidad de llegar a poseer objetividad, esto es, de ser un objeto para nosotros. Sin embargo, no está claro, en principio, por qué las condiciones de existencia en el tiempo según las formas de los esquemas son igualmente condiciones para considerar algo como objeto de experiencia; esto es, estamos obligados a justificar por qué exigimos que, para que algo sea un objeto, la imaginación deba actuar ordenando su diversidad de una manera esquematizada. Necesitamos justificar por qué damos a esta forma unitaria de proceder de la imaginación, que es un hecho, el carácter de necesidad, de apriori, que hace que la propongamos como condición de que algo sea un objeto de experiencia. Esta justificación constituía nuestra exposición de las Analogías, y para destacarla debemos reflexionar sobre nuestros planteamientos iniciales. En ellos hacíamos ver que, para obtener el pensamiento de un objeto, se requería, ante todo, fijar una identidad que constituyera aquello de lo que se hablaba o el sujeto, un conjunto de notas que estableciera sus determinaciones y otro conjunto de notas constituidas en sus relaciones con otros sujetos. Únicamente así podríamos desarrollar un discurso lógico con objetividad, en el que el sujeto era reconcido en los rasgos constitutivos de su identidad, posibilitando así la determinación de sus formas accidentales de existencia. Nuestra argumentación en las Analogías dio cuenta de que el papel del sujeto en lo real, aquello que nos permite fijar la identidad de un objeto, es la permanencia, y que únicamente respecto de ella se podrían apreciar las determinaciones reales o formas de ser de aquel objeto; que aquello que permitía fijar y objetivar aquellas determinaciones, era la sucesión reglada e irreversible en la que el antecedente jugaba un papel análogo al del fundamento en la serie de las relaciones lógicas y que, por tanto, podía caracterizarse como fundamento real; que aquello, en fin, que permitía fijar las relaciones reales era la caracterización de algo como existiendo simultáneamente respecto de otro objeto.

Pero desde aquí ya podemos dar el carácter necesario de las operaciones de la imaginación: sin ellas no habría posibilidad de fijar la identidad que estableciera el sujeto real en un discurso dado, ni las formas objetivas de ser, ni las relaciones objetivas de ese sujeto. Pero si no existe cada una de estas instancias (sujeto, relación de fundamento-fundamentado y relación externa), no existe la posibilidad de **utilizar conceptos** en el conocimiento de lo real, ni la de organizar un discurso como tal. La justificación de ésto es clara y fue dada en la exposición de la lógica formal, a saber: que pensar no era sino relacionar una diversidad según tres funciones básicas, la de hallar la identidad dada entre ellas, sus relaciones de fundamento-fundamentado y sus relaciones externas objetivas. Preguntar por qué son éstas y no otras las funciones del pensar es hacer, como quiere B 146, una falsa cuestión. En efecto,

> «no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar a priori la unidad de apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías—, como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio y por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible».

Por tanto, la justificación última de la necesidad de las acciones de la Imaginación para la

objetividad reposa sobre el análisis del entendimiento realizado en la lógica formal, y consiste en hacer ver que de otra manera nuestra forma de pensar no tendría efectividad respecto de la ordenación de lo real. Sin embargo, el hecho de la necesidad de las funciones lógicas de los juicios para la objetividad, es en sí mismo algo injustificado, pues para mantenerlo no necesitamos sino de una descripción de hecho de las operaciones lógicas básicas. Si hay algo en la Lógica Transcendental de normativo se debe en el fondo **a lo que hay de normativo en la Lógica Formal.** Así entendida, la deducción metafísica de las categorías tiene un sentido perfectamente claro y legítimo. Como BUBNER ha dicho «el metanivel de la argumentación transcendental queda limitado por el nivel de la facticidad del entendimiento» (**Transcendental Arguments,** pág. 465).

Exponer la justificación del carácter normativo de la síntesis de la imaginación no sólo consiste en reconocer su uniformidad, sino también en mantener que **reconocemos** que aquéllas son la única manera de establecer en lo real los requisitos básicos de cualquier discurso lógico, en cuanto que cada una de las síntesis que realiza para la obtención de una representación esquematizada, es analógica, respecto de las formas de sintetizar en el pensamiento una diversidad cualquiera, y así por medio de la permanencia permite una identidad o un sujeto real, por medio de la sucesión objetiva un fundamento real, y por medio de la simultaneidad una relación externa real, condiciones que hacen posible la existencia de un pensamiento o un discurso acerca de lo real, pues permiten su conceptualización. Si no existieran aquellas operaciones uniformes de la imaginación, las funciones de síntesis en el pensar no tendrían valor ni significado respecto de lo real. Por tanto, y en el fondo, justificar el carácter de norma de la síntesis de la imaginación respecto de lo real, es reconocer o hacer ver que es analógico respecto de las funciones del pensar.

Pero esto no es algo distinto a decir que así se hace posible que algo sea sujeto, fundamento o relación en la realidad y por tanto que aquellas síntesis de la imaginación posibilitan a las categorías la ordenación de un objeto o un discurso empírico; de ahí que la justificación a que venimos aludiendo hace referencia al hecho de que la síntesis de la imaginación que tiende a ordenar una diversidad según un esquema, está en función de posibilitar el pensamiento de dicha diversidad según una categoría, la cual no es sino la aplicación de las funciones lógicas del pensar a una diversidad real. La imaginación es así una capacidad que hace posible comprender la diversidad real, según las funciones del entendimiento. Ahora bien, en el fondo, el papel normativo para el conocimiento le viene dado precisamente en cuanto que posibilita el pensamiento **de la realidad** y por ello debemos reconocer que la necesidad de que la imaginación actúe de la manera que lo hace, le viene dada por el hecho de que sólo así hace posible al entendimiento **en su uso real**. Esto quiere decir que las funciones del pensar no son en ninguna medida un resultado de la síntesis de la imaginación y de sus productos esquematizados sino que, antes bien, son el fundamento verdadero para que las hagamos extensibles a todo tiempo, en tanto condiciones de objetividad, posibilitando así la representación de una única Experiencia posible.

El carácter de irreductibilidad que define las relaciones entre los conceptos puros en cuanto síntesis del pensar y la síntesis de la imaginación, no sólo se fundamenta en el hecho de que los primeros son reglas y las segundas hechos, acciones que se encuentran analógi-

cas respecto de aquellas reglas en su función de sintetizar una diversidad sensible, sino también en el hecho de que aquéllos son formas generales de reflexión sobre cualquier diversidad para hacer posible un pensamiento de la misma, mientras que las síntesis de la imaginación son vigente únicamente para una diversidad sensible temporal y para posibilitar una ordenación intuitiva de la misma. Pero este carácter irreductible no puede ocultar su íntima colaboración, pues la diversidad empírica necesita ser representada de acuerdo con los esquemas **para poder ser pensada**. La conclusión general es por ello que la síntesis de la imaginación está posibilitando las funciones del pensar en relación con la realidad empírica, esto es, están permitiendo el uso de las categorías en lo empírico. Ello es necesario para que la realidad sea conceptualizable, es decir, para que presente una ordenación que puede someterse a conceptos, sin lo que no existiría conocimiento, pero también para que todo lo real sea pensado como permitiendo un único discurso, una única experiencia definida por un único sujeto, una única serie de causas y un entramado de relaciones objetivas (función ontológica de las categorías).

Ahora estamos en condiciones de apuntar a una ulterior condición de todo conocimiento, a saber: que las funciones del pensar cuya expresión analógica son los esquemas constituyen una unidad y una uniformidad semejante a la uniformidad y unidad de las funciones de la imaginación. Por ello, para hacer posible el carácter normativo de la noción de 'objeto en general' o de 'Experiencia posible' y para poder justificar el carácter necesario a priori de la síntesis de la imaginación respecto de toda objetividad sensible posible, **se requiere reconocer que también existe una unidad y uniformidad en las funciones de síntesis que ejerce el pensar en la reflexión sobre cualquier diversidad.** Esta unidad del entendimiento, en función de la cual debe estar la imaginación si ha de ser posible la noción de Experiencia, viene expresada por medio de la 'apercepción transcendental' y es evidentemente de decisiva importancia. Su exposición, sin embargo, fue tratada en el artículo premiado por Teorema sobre el problema de la Subjetividad en Kant, y ahí refiero al lector. Ahora debemos citar algunos textos que podrían resumir las conclusiones que acabamos de establecer:

> «la unidad de síntesis obtenida mediante conceptos sería completamente accidental si éstos no se basaran en un fundamento transcendental de unidad. De no ocurrir así, existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna. Además desaparecería así toda relación del conocimiento con los objetos ya que tal relación no estaría regulada por leyes universales y necesarias, y por consiguiene, tendríamos una intuición sin pensamiento pero nunca un conocimiento. Tal intuición no poseería pues absolutamente ningún valor para nosotros.
>
> Las condiciones a priori de la experiencia posible en general, son a la vez condiciones de posibilidades de los objetos de experiencia... las categorías son conceptos básicos para pensar objetos en general en relación con los fenómenos» (A 111).

> «En el mismo entendimiento hay, pues, conocimientos puros a priori que contienen la necesaria unidad de la síntesis pura de la imaginación con respecto a todos los fenómenos posibles: son las categorías, es decir, los conceptos pu-

ros del entendimiento. La facultad humana del conocimiento empírico contiene necesariamente, por tanto, un entendimiento que se refiere a todos los objetos de los sentidos, aunque sólo por medio de la intuición y la síntesis de los mismos, a través de la imaginación, un entendimiento, pues, al que se hallan sometidos todos los fenómenos en cuanto datos de una posible experiencia... y que los fenómenos se hallan en necesaria relación con ese mismo entendimiento» (A 119).

«La unidad formal de la síntesis de la imaginación se basa siempre en las categorías, al igual que lo hace a través de esta síntesis, todo uso empírico de las mismas a través de la reproducción, asociación y aprehensión hasta bajar a los fenómenos» (A 125). «el principio de imprescindible unidad de la síntesis productiva pura de la imaginación constituye antes de la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia» (A 118).

Pero también desde aquí podemos profundizar en la propia posibilidad de los principios del entendimiento expresados en las Analogías. En efecto, únicamente **porque somos conscientes** de que la unidad de la imaginación en todo tiempo está en función de la unidad del entendimiento, y de que cada una de sus síntesis para la producción de un esquema está en función de la posibilidad de determinar la realidad pensándola en relación con una categoría, podemos realmente establecer los principios de las Analogías. En efecto, sólo así podemos decir que en cualquier tiempo debe haber algo permanente que debe pensarse como sustancia o sujeto real, com fundamento de lo que cambia (así lo afirma el principio de la primera analogía tal y como se expone en la primera edición de la **KrV**: «todos los fenómenos contienen lo permanente —sustancia— como el objeto mismo, y lo mudable, como mera determinación, es decir, como la manera según la cual existe el objeto» (A 182); que lo que en cualquier tiempo se reconoce como cambio, debe poseer un antecedente en relación con el que se fija su tiempo de existencia debiéndose pensar como su causa (Cf. el texto de la segunda analogía en ambas ediciones) y que lo que se reconoce como coexistente debe reconocerse como simultáneo y debe pensarse estando en relación recíproca. Estos principios, que establecen de una manera a priori (necesaria para toda la objetividad) cómo debemos reconocer una realidad en su modo de ser en el tiempo si debe ser posible su conceptualización y conocimiento, son la normas básicas para ir realizando experiencias, son principios por medio de los cuales nos enfrentamos a la reflexión sobre cualquier diversidad que se dé en el tiempo, constituyendo los criterios para decidir si algo es el caso de un objeto o una experiencia. Pero sólo describen objetividad en tanto que son formas unitarias de síntesis (tanto en la imaginación como en el pensar), lo cual sólo puede venir explicado desde la unidad de las capacidades o de la propia subjetividad que las sostiene, en tanto que reflexiona de una manera uniforme sobre cualquier diversidad dada en cualquier tiempo. Estos tres principios son leyes constitutivas de cualquier objetividad en cuanto que relacionan de una manera necesaria las funciones del pensar con las formas de existencia objetiva de lo real en el tiempo, afirmando la analogía existente entre aquellas funciones y estas formas de existencia. Es precisamente la afirmación de esta analogía lo que **permite determinar sintéticamente** las funciones del pensar con algo que no suponen en sí mismas, a saber alguna de

las formas de lo existente en cuanto que es esquematizado por las síntesis de la imaginación. En tanto que las funciones del pensar son necesarias para la discursividad y la conceptualización y las formas de existencia esquematizada para la objetividad temporal, su vinculación en un principio que posibilita la conceptualización de lo existente en el tiempo, establece una proposición sintética igualmente necesaria para la objetividad y el conocimiento de lo empírico, y por tanto a priori. De ahí el carácter sintético a priori de las Analogías.

Hemos dicho que los principios de las Analogías contienen las reglas que establecen qué debe ser un caso dado en la realidad empírica temporal si ha de ser tipificado como un objeto o experiencia. Estas reglas, sin embargo, ya no son las del entendimiento discursivo, sino las del entendimiento real; no determinan las formas de operar con la diversidad conceptual o lógica, sino la forma de comprender y pensar la diversidad real sensible. No son principios lógicos formales, válidos para cualquier diversidad ya pensada, son principios reales válidos únicamente para la diversidad dada al sentido interno. Por todo ello, la noción de entendimiento, en tanto capacidad de las reglas, se ha concretado; de establecer las reglas para reflexionar sobre la diversidad lógica pasa ahora a establecer aquellas que permiten reflexionar sobre una realidad temporal por medio de la interpretación de las síntesis de la imaginación y de sus productos como analógicos respecto de aquellas funciones del pensar. Este nuevo entendimiento instituye así una nueva lógica, la de la realidad sensible o Lógica Transcendental. Dado que esta conclusión es expuesta al final de la primera versión de la Deducción Transcendental, y dado que únicamente obtiene cumplimiento en el capítulo de las Analogías, debemos establecer que la Deducción sólo se completa en éste último capítulo. En efecto, en A 126-128 se dice:

> «El entendimiento es... ahora caracterizado como la facultad de las reglas...; en la medida en que las reglas son objetivas, es decir, en la medida en que son necesariamente inherentes al conocimiento del objeto reciben el nombre de leyes... (Estas reglas) confieren su regularidad a los fenómenos, debiendo así hacer posible la experiencia... El entendimiento es él mismo la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso.»

Esta es la senda principal de la Deducción Transcendental en la primera edición de la **KrV**, y fundamentalmente de la que puede llamarse 'deducción ascendente', esto es, aquélla que parte de lo empírico y de la aprehensión para llegar al concepto como regla y a la apercepción. Naturalmente, este camino nos lleva a otros senderos secundarios que desembocan principalmente en dos problemas decisivos: el de la noción de 'afinidad transcendental' y el problema de la unidad de consciencia y su reconocimiento en la apercepción transcendental como condición última de todo conocimiento. Repito que este último, como todos los problemas de la Subjetividad, ha sido tratado ya en otro trabajo. Tampoco vamos a exponer ahora el primero de ellos, sino que debemos seguir con la exposición formalizada del argumento de la Deducción Transcendental tal y como quedó dicho en la introducción al presente parágrafo. Para ello será importante establecer la conclusión de esta senda principal ahora recorrida. Esta conclusión dice que la Experiencia posible es la expresión normativa que resume las reglas necesarias (por tanto a priori), que debe poseer nuestro pensamiento de

la realidad (por tanto sintéticas) si ésta ha de objetivarse y conceptualizarse; ese carácter normativo se justifica por el hecho de que sólo así las funciones del pensar (necesarias para cualquier conocimiento) pueden tener efectividad en la ordenación de lo real. La cuestión, sin embargo, es que dicha efectividad sólo se alcanza por medio de la síntesis uniforme de la imaginación para la producción de esquemas, los cuales juegan respecto de la diversidad sensible la misma función ordenadora que las distintas funciones lógicas en los juicios respecto de la diversidad lógica, y que, por tanto, aquella síntesis de la imaginación se establece como norma cuando se reconoce su analogía con estas funciones lógicas del pensar. Esta conclusión central es la establecida en B 164-165:

> «los fenómenos, en cuanto meras representaciones no se hallan sujetos a otra ley de conexión que a la impuesta por nuestra capacidad conectora. Ahora bien, lo que conecta lo diverso de la intuición sensible es la imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual, mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión. Teniendo en cuenta que toda percepción sensible de la síntesis de la aprehensión y que esta misma síntesis empírica depende de la síntesis Transcendental —y, consiguientemente, de las categorías—, todas las percepciones posibles deben someterse a éstas... En otras palabras, todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse en lo que a su combinación se refiere a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza (en cuanto 'natura formaliter spectata') depende ésta (considerada simplemente en cuanto naturaleza en general)»

De ahí que no se pueda decir que esta senda principal trazada sea únicamente la de la primera edición de la **KrV**, primero porque su conclusión se expresa más correctamente en los términos de la segunda versión de la Deducción Transcendental, y segundo porque incluye algo que forma parte únicamente de esta última, como es el hecho de que se justifique la necesidad de los principios de las Analogías en cuanto demuestran la única manera de posibilitar una aplicación a la diversidad real de lo que eran las funciones unitivas de la diversidad lógica, esto es, de los distintos tipos de cópula en los juicios y, por lo tanto, muestran de una manera concreta que las funciones del pensar se aplican a la realidad (que existen categorías) y además cómo se produce esta aplicación. Sin embargo, las funciones del pensar intervienen de una manera decisiva únicamente en los § 19 y 20 de la segunda versión de la Deducción.

Podemos decir, por tanto, que a partir de **la reflexión** sobre lo que ya había sido establecido en la construcción de las Analogías como leyes de toda Experiencia posible, se obtiene el sentido del capítulo del Esquematismo y de la Deducción Transcendental. Esto, sin embargo, no quiere decir que este argumento reflexivo no haya ofrecido nuevos matices a las conclusiones que establecimos en el capítulo de las Analogías: en efecto, por medio de él, justificamos el carácter normativo de la noción de 'objeto en general', de 'Experiencia posible' y de 'natura formaliter spectata'. Su utilidad no se reduce a la de hacer más clara la estructura de esta parte de la **KrV**, en cuanto que trata unitariamente los papeles jugados

por el entendimiento y la imaginación en los tres momentos centrales de la Analítica Transcendental, sino que también proporciona la ventaja de ponernos en una buena perspectiva para desarrollar el argumento crítico contra el Racionalismo que está integrado en la Deducción. Todo ello, sin embargo, se verá más claro si formalizamos un poco el argumento de esta senda principal de la Deducción Transcendental.

§ 3.- EXPOSICION FORMAL DEL ARGUMENTO DE LA DEDUCCION TRANSCENDENTAL

El argumento de la Deducción Transcendental podría tener los siguientes puntos:

A.- Tenemos reglas para reconocer en la realidad fenoménica qué debe ser un objeto para formar parte de nuestra experiencia. Estas reglas dicen que para que algo sea considerado como objeto empírico debe ser permanente, que para que algo sea un suceso objetivo debe tener una causa, y que para que algo sea coexistente con alguna otra cosa debe estar en relación recíproca con ella estableciéndose así una existencia simultánea. Estas reglas son las Analogías de la Experiencia.

1. Cualquier fenómeno, sin embargo, se halla sometido a una sucesión subjetiva por el hecho de llegar a consciencia en lo que podríamos llamar 'síntesis de la aprehensión'. Así, las relaciones entre lo real en lo existente empíricamente están ocultadas por las relaciones de las representaciones conscientes o percepciones de lo real. Estas últimas son subjetivas y arbitrarias respecto de las que pueda tener la realidad, y consisten en sucesiones indeterminadas de representaciones.
2. Si ha de existir una objetividad, esto es, un conocimiento de las relaciones entre lo real, el orden subjetivo básico de aprehensión debe poder hacer transparente y dejar ver de alguna manera el orden objetivo de lo real.
3. Esta transparencia se pone de manifiesto cuando se descubre en la serie de percepciones, ordenaciones no arbitrarias entre las mismas, o en otras palabras, cuando se descubren órdenes reglados.
4. Estos órdenes reglados se hacen conscientes por medio de la aplicación de un proceder de la imaginación vinculando y manteniendo unidas distintas aprehensiones de la misma diversidad sensible, esto es, por el test de irreversibilidad en la síntesis de la reproducción.
5. Así se obtiene la representación de que cierta diversidad es sucesiva de manera objetiva (según una regla) respecto de otra que no lo es, y que es simultánea o permanente.
6. Para estas relaciones determinadas de la diversidad no existe un fundamento en la consciencia, la cual únicamente se limita a aprehender y a reproducir su diversidad sensible. El único fundamento para la determinación de dicho orden de representaciones es que la realidad empírica posee un orden de existencia de la diversi-

dad tal y como la consciencia muestra. **Así interviene el realismo empírico en la Deducción Transcendental.**

7. Así, la realidad empírica adquiere una dimensión temporal objetiva, o lo que es lo mismo, nuestra conciencia se transforma en conciencia de percepciones objetivas.
8. Este proceder de la imaginación vinculando y manteniendo unidas distintas aprehensiones de la misma diversidad sensible puede aplicarse a la diversidad pura del Tiempo mismo, con la finalidad de alcanzar una representación objetiva de su sucesión. El proceder se representa así ininterrumpidamente aplicable a la sucesión continua de los momentos temporales puros. Se obtiene la representación de que para ordenar un tiempo cualquiera se requiere la existencia de algo permanente a todo tiempo, de una sucesión continua e irreversible de momentos (en la cual lo anterior se piensa como la regla de existencia de lo siguiente), y de que sólo así la existencia de algo concreto puede fijarse en un tiempo de existencia simultáneo.
9. Para extender estas formas de existencia objetiva temporal a todo tiempo se requiere, sin embargo, ser consciente de la **uniformidad del proceder de la imaginación en la reproducción** de las aprehensiones, y para ello se requiere ser consciente de que el resultado de ese proceder siempre es una representación de la existencia de alguna diversidad (sea pura o empírica) según **uno de los esquemas** de lo permanente, la sucesión reglada o la simultaneidad; se requiere ser consciente de los propios esquemas como representaciones puras.
10. Para ello se requiere una otra capacidad distinta de la propia imaginación, una capacidad que reflexione sobre la propia operación de la imaginación, que descubra su unidad. Con ello, sin embargo, no descubrimos una norma, sino un hecho: justo el de la forma de proceder de la imaginación en su ordenación del tiempo y de lo que en él nos representamos. Esta capacidad reflexiva no puede ser más que el entendimiento, que así queda definida en principio como la capacidad de reconocer la unidad en el proceder y el resultado de la imaginación en sus síntesis. Con ello, sin embargo, no hemos justificado el enunciado del punto A) de este razonamiento. No hemos justificado por qué debemos vincular la representación de un sujeto real con la permanencia, ni la de fundamento real con la sucesión reglada, ni la simultaneidad con la relación recíproca de diversidad, y por tanto no hemos justificado el carácter de regla de aquellos principios. Cuando así lo hagamos el entendimiento deberá quedar reconocido como la capacidad de establecer la regla de objetividad sensible en general y no sólo de reflexionar sobre las operaciones de la imaginación.
11. Para ello debemos hacer intervenir una noción de entendimiento que se mostró en la primera sección de esta segunda parte, es decir, en la descripción de la teoría kantiana de la Lógica general. Esta noción de Entendimiento mantenía la existencia de una regla según la cual para que algo fuera un 'objeto lógico' debería conjuntar en una única representación una identidad de notas en relación con la que podemos distinguir aquellas otras que pueden (o no) ser vinculadas con el núcleo de notas esenciales y a las que llamaríamos determinaciones lógicas de este núcleo.

Así, la norma viene a decir que la objetividad lógica se establece en tanto una diversidad lógica se ordena según las funciones o cópulas de identidad, fundamento-fundamentado o relación externa (atributiva, condicional o disyuntiva).

12. Si los conceptos han de poseer validez respecto de la realidad (cualquiera que ésta sea); dichas funciones lógicas deben también mostrarse en la diversidad real y en su modo de organizarse. Ha de haber entonces un sujeto real, un fundamento real y una relación exterior real, cuya conjunción constituirá la representación normativa de 'objeto real'. Por medio de ella se mantiene que si algo ha de ser un objeto real ha de ser discriminada en su divesidad una identidad, unas relaciones de fundamento y unas relaciones con otra diversidad real. Esto quiere decir que si ha de haber una conceptualización de lo real, deben existir categorías que ordenen efectivamente su diversidad, pues «son las categorías conceptos de un objeto en general mediante los que la intuición de ese objeto se considera determinada en relación con una de las funciones lógicas del juicio» (B 128). Sin embargo, el mero pensamiento de que han de existir ordenaciones categoriales de la diversidad real si ha de ser posible una conceptualización y un conocimiento de la misma, no es en ningún caso un certificado de **que evidentemente dichas categorías** existan ordenando una intuición concreta. Unicamente cuando se demuestren las condiciones que posibilitan dicho uso obtendrán las categorías validez objetiva.

13. Esto impone la consideración de que si ha de ser posible A, la misma capacidad que reflexiona sobre la diversidad lógica debe hacerlo sobre la diversidad real y, además, según las mismas funciones de síntesis.

14. Ahora bien, la única diversidad que nos es dada realmente es la diversidad sensible (empírica o pura) que es hecha consciente por medio de la aprehensión en el sentido interno y es reproducida por medio de la imaginación tal y como quedó establecido en los puntos 1-9.-, esto es, sobre una diversidad que es representada como permanente, sucesiva o simultánea.

15. Es a esta realidad a lo que se refieren las reglas expuestas en el punto (A), pues dicen que algo debe ser permanente si ha de considerarse como el objeto real, que algo debe ser antecedente objetivo si ha de considerarse como fundamento real, y que algo ha de ser simultáneo si ha de considerarse como relacionado objetivamente como otra realidad. Ahora bien, estas reglas también dicen que el entendimiento ha aplicado sus funciones de síntesis sobre la diversidad empírica. Más concretamente, las reglas establecen una correlación sujeto real-permanencia, fundamento real-antecedente y relación real-simultaneidad. Se debe justificar por tanto esta correlación.

16. Esta correlación sólo se justifica si se reflexiona y se repara en que únicamente de algo que es permanente en el tiempo puede reconocerse como una identidad consigo mismo, y si se **comprende** que sólo respecto de algo permanente se puede discriminar algo que ha cambiado y que lo permanente **tiene y juega** la misma función en la ordenación de la diversidad real que el sujeto lógico de la ordenación de la diversidad lógica y que por lo tanto es la forma de ser sujeto en la realidad

sensible, o lo que es lo mismo la forma de ser sustancia; si se comprende que sólo si existe algo antecedente de una manera irreversible en la reproducción de la aprehensión respecto de algo consecuente, tiene traducción en lo real lasrelaciones de fundamento-fundamentado tal y como ocurrían en las relaciones lógicas, esto es, según la función o cópula condicional: 'si algo se pone... sigue (lógicamente) algo otro'; por último, si se comprende que sólo si existe algo simultáneo tienen traducción en lo real las relaciones entre distintas diversidades tal y como ocurrían en las relaciones lógicas por medio de la cópula disyuntiva en la que se vinculan coordinadamente notas lógicas.

17. Esto quiere decir que las reglas de A) existen porque ésta vinculación se ha hecho clara a la capacidad del entendimiento en tanto reflexiona sobre las operaciones de la imaginación. Es en tanto que reconoce la unidad del resultado de sus síntesis en la producción de los esquemas puros, en cuanto que reconoce que así se da cumplimiento (por medio de ellos) en lo real a las funciones de síntesis en el pensar. Se reconoce así que hay formas de ordenar la diversidad que **son analógicas** a las formas de síntesis de la diversidad por el pensar, que las síntesis de la imaginación en la producción de los esquemas están en función de las síntesis del entendimiento cuando sus funciones se refieren a la diversidad real. Se producen así los juicios que vinculan un concepto puro con el esquema que le corresponde, por cumplir en la diversidad sensible el mismo papel que cumple la función lógica que está en la base del concepto puro en relación con la diversidad lógica.

18. Estos juicios tienen carácter de norma justo porque no hacen sino reconocer la traducción que la noción normativa 'objeto en general' tiene en el terreno de la diversidad empírica. Esto quiere decir que el carácter normativo de los principios establecidos en el punto (A) se justifica por el hecho de que no hacen sino **concretar** la representación normativa de 'objeto real' tal y como quedó expuesta en el punto (12). Sin embargo, el carácter de norma de esta última reprsentación no está en juego en la Deducción Transcendental sino que se supone en el mismo concepto de categoría, en tanto que por él nos representamos la ordenación que debe tener una realidad si ha de ser conocida y conceptualizada. La Deducción Transcendental por tanto tiene la función de hacer ver que en cuanto que se descubre la identidad de función por lo que hace a la ordenación de una diversidad entre los esquemas producidos por la imaginación y los conceptos de un objeto en general producidos por la aplicación abstracta de las funciones lógicas de los juicios a una diversidad no definida, se está dando un significado concreto a estos últimos por medio de una característica presentada por la diversidad sensible temporal, en tanto ordenada por la imaginación, y que por tanto se está dando validez y realidad objetiva a las categorías. La condición necesaria para ello ha sido la de reducir cada uno de los esquemas a uno de los conceptos puros, en tanto que la función cumplida por los primeros en la diversidad empírica es analógica a la que los segundos cumplen en la diversidad en general. Pero como dice B 103, «reducir tal síntesis (de la imaginación) a conceptos es una función que corresponde al entendimiento».

19. En tanto que la Deducción Transcendental muestra la concrección de las catego-

rías en una diversidad sensible, muestra también la concrección de la representación normativa de 'objeto en general', en la de 'objeto sensible en general'. Esta última noción es la que se explicita en las proposiciones de nuestro punto A) o de otra manera, es la que viene expresada por los principios de las Analogías.

20. Igualmente la Deducción Transcendental muestra que únicamente por medio de la imaginación y de su síntesis, las funciones del pensar tienen validez objetiva respecto de la diversidad real, pero al mismo tiempo establece que las tareas de la imaginación y del entendimiento son irreductibles: una se encarga de producir una ordenación de la diversidad que cristaliza en las representaciones denominadas esquemas; la otra, comprende el carácter necesario de éstos últimos en tanto que juegan un papel analógico al de sus propios conceptos puros y condicionante de su uso. La irreductibilidad queda clara si se repara en que podríamos tener la imagen de la permanencia sin que ello implicara que le diéramos el carácter de norma que está vigente en el hecho de su elevación a condición de objetividad tal y como se recoge en la primera Analogía. Para que posea dicho carácter se requiere de otra capacidad que tenga previamente una representación normativa de lo que debe ser un 'objeto en general', y que sea capaz de reconocer que aquella representación producida por la imaginación **es un caso analógico dado en lo sensible de aquella norma.** En efecto, sólo puede darse el carácter de norma a lo permanente si existe una capacidad que ya tenga la norma de que la representación de algo como sujeto es condición de objetividad; ésta capacidad es el entendimiento. Pero no solamente se requiere esta dualidad de facultades, sino que se hace preciso que el entendimiento reconozca en los productos de la síntesis de la imaginación algo analógico a sus propias funciones de síntesis en el pensar; esto es lo mismo que decir que debe reconocer en los esquemas un caso dado de su norma general. Ahora bien, reconocer un caso dado para una regla es juzgar; por tanto la Deducción Transcendental muestra la existencia de una Facultad de Juzgar Transcendental, en tanto que hace evidente la relación de subsunción entre un concepto puro y su esquema puro, juicio que constituye la **determinación** que este último ejerce sobre aquél, un principio o regla de objetividad en relación con el conocimiento empírico. Esta noción de 'determinación' es de decisiva importancia si se quiere entender la relación entre el punto (12) con el presente y si ha de ponerse de manifiesto la conclusión de la Deducción Transcendental. Como se decía en (12), la categoría es el pensamiento indeterminado de la aplicación de las funciones lógicas a lo real, que por lo demás no viene tipificado según un modo de intuición concreto. En cuanto tal pensamiento no añade nada nuevo a las funciones lógicas; el significado de 'sujeto real' o 'sustancia' no es sino el de **algo** que juega en la realidad el papel que el suje-el sujeto lógico juega en las relaciones conceptuales; a saber: servir de base a las determinaciones, a los modos de ser concretos. Cuál es la característica de ese algo que debe ser utilizada como criterio de la categoría, queda sin determinar hasta que el entendimiento reconozca en la sensibilidad algo que ejerza aquella función y sólo entonces lo que sea 'sujeto real' **queda determinado** para nosotros —mediante un juicio sintético— obteniendo significado concreto. Esta teoría es la de B 186, al final del capítulo del Esquematismo.

21. En cuanto que norma de objetividad, los principios expresados por las Analogías permiten juzgar en la serie de percepciones cuándo hay objetos, no sólo en cuanto diversidad que existe realmente en el espacio, sino en cuanto diversidad que se ordena temporalmente según un sujeto real y unas determinaciones y relaciones reales. Así, las nociones de 'objeto sensible en general' y sus demás expresiones, introducen determinaciones —juicios— en las representaciones de la realidad fenoménica que no habían sido estudiadas en la Estética Transcendental. Esta es la otra cara desde donde se puede mirar la conclusión de la Deducción Transcendental; el siguiente texto lo expresa con claridad: «La deducción consiste en la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y con éstos de todo conocimiento teórico a priori) como **principios** de posibilidad de la Experiencia. Esta se expone como **determinación** de los fenómenos en el espacio y en el tiempo en **general**» (B 168).

§ 4.- LA DEDUCCION TRANSCENDENTAL Y LOS COMENTARISTAS

Establecido así el argumento de la Deducción Transcendental, dista mucho de ser semejante a ciertos otros ofrecidos por los comentaristas. En principio, la finalidad de la Deducción Transcendental consiste, y así es comprendido por todos, en demostrar que las categorías son condiciones indispensables para la experiencia y por tanto para sus objetos. Así, ha sido mantenido por casi la totalidad de los comentaristas tradicionales (para una colección de autores que han mantenido esta tesis Cf. CHIARI, **La Deduzione Trascendentale,** pág. 58 ss., nota). Pero ésta es una tesis pobre que, en cierto sentido ha sido contestada en su interpretación tradicional. Esta interpretación puede ser la ofrecida por PATON, para quien la Deducción Transcendental debe ser «una justificación y mostrar **cómo es posible y,** en verdad, **necesario** que las categorías se apliquen a los objetos dados en la intuición» (**Kant Metaphysic of...,** I, pág. 240). La **contestación** más importante de PATON es señalar que «las categorías deben ser válidas para el objeto de los sentidos porque, a menos que las intuiciones dadas sean pensadas bajo las categorías, no podrían referir a un objeto determinado como tal» (PATON, op. cit., pág. 329); o, en otras palabras, «como he insistido, dice, Kant está intentando determinar las condiciones necesarias de la experiencia como tal y argumentar desde dichas condiciones a las características necesarias del objeto» (op. cit., pág. 560).

Esta argumentación tiene un defecto que ha sido señalado recientemente. Para descubrirlo debemos insistir en el texto de PATON de la pág. 329, anteriormente citada. Según PATON, la Deducción Transcendental debería justificar cómo es posible, y en verdad necesario, que las categorías sean aplicadas a los objetos dados en la intuición (cf. el texto de la pág. 240); ahora, sin embargo, establece (en la pág. 329) que deben serlo porque de otra manera, las intuiciones dadas no podrían referir a un objeto. Indudablemente, una cosa no puede responder a la otra; en efecto, en la primera cita se pide una contestación a la pregunta de cómo es posible que las categorías se apliquen a la intuición, mientras que la segunda se limita a mantener que sin las categorías no habría objetos como tales, dejando de lado la cuestión de cómo es posible que sea así. Pero es más, el decir que las categorías deben

ser válidas para los objetos de los sentidos porque, de otra manera, dichos objetos no existirían, es una tautología que se pone de manifiesto cuando se afirma que el sentido propio de las categorías es el de instituir precisamente el concepto de un objeto en general. Si no se aplican a los fenómenos, esta noción no tendría significado en relación con ellos y naturalmente no existiría para nosotros conocimientos de objetos sensibles. Lo que interesa, sin embargo, es justificar y mostrar cómo es posible que las categorías tengan significado respecto de la sensiblidad.

Si ahora reparamos en el siguiente texto citado (pág. 560) vemos también un defecto parecido. Dicho texto mantenía que la tesis general que establecía la Deducción Transcendental era la de que las categorías son condición indispensable de la experiencia y, por tanto, de sus objetos. Pero esto ahora nos parece un problema resuelto de antemano, porque, sea como sea, la experiencia es un conocimiento objetivo, es decir, de objetos, y por tanto un conocimiento en el que deben ser aplicadas ya las propias categorías. Por lo demás, no hay, como quiere el texto, un argumento que permita concluir desde las condiciones de experiencia a las condiciones de los objetos. Ambas son una y la misma cosa. Es una tautología decir que las categorías son condiciones necesarias de experiencia, como lo es decir que son condiciones necesarias de objetos, pues precisamente vienen definidas como conceptos de un objeto en general. Lo que no es una tautología es mostrar cómo pueden aplicarse a la sensibilidad, esto es, cómo se concreta la representación regulativa o normativa de un objeto en general (de una categoría) en lo sensible. Obviamente, forma parte de esta tautología decir que, para que las categorías —como funciones de síntesis en el pensar— puedan tener valor objetivo en lo empírico, la diversidad dada debe someterse a dichas funciones de síntesis. Por tanto, es una tautología entender la conclusión final como lo hace PATON; según él, «Kant concluye —finalmente— que si la experiencia ha de ser posible, la diversidad dada debe combinarse de tal manera que sea conforme a los principios necesarios de la síntesis» (op. cit., I, pág. 560).

En efecto, su argumento así establecido se alcanza exclusivamente en virtud de las implicaciones analíticas que imponen los significados de los conceptos en juego. Sus pasos podrían ser los siguientes:

1. las categorías son conceptos de un objeto en general.
2. en sí mismas consideradas, no significan funciones de síntesis de una diversidad independientemente del modo de ser intuida de la misma, siempre que no sea intelectual.
3. la experiencia es un conocimiento de objetos dados a una intuición sensible.
4. en tanto conocimiento de objetos, la experiencia necesita de las categorías.
5. en cuanto que la diversidad sensible no es intelectual, ha de ser sometida a las funciones del pensar.

Todos estos pasos se derivan del significado de las palabras 'experiencia' y 'categoría', no requiriéndose para establecer (5) de ningún argumento filosófico. Por tanto, cuando PATON dice que «nosotros debemos comprender la necesidad interna de la síntesis del pensar por sí misma y sólo así podemos comprender que las categorías tienen que ser condicio-

nes necesarias de experiencia» (op. cit. I, pág. 560), en el fondo está diciendo que para comprender que las categorías son necesarias para el conocimiento de experiencia, sólo necesitamos comprender el significado de la noción de categoría. Pero ésta noción se comprende perfectamente desde el momento que se tiene una comprensión de las funciones lógicas del pensar tal y como se mostraron en el análisis descriptivo de las relaciones de discursividad realizado en la Lógica Formal, pues las categorías no son sino el pensamiento de la aplicación abstracta de estas funciones a una hipotética realidad dada, siempre que ésta no sea intelectual. En otras palabras, la noción de categoría se comprende perfectamente desde la de 'entendimiento reflexionante' como capacidad que aplica las funciones del pensar a una diversidad previamente dada a una receptividad.

Por otra parte, introducir aquí el problema de la revolución copernicana —como hace PATON (op. cit., pág. 562-564)— y complicar el argumento anteriormente dado con el hecho de que la estructura objetiva con que se organiza la diversidad dada es puesta por la mente misma, no tiene en absoluto consecuencias relevantes, sino que sólo amplía la tautología señalada en él, con la introducción de nuevos términos. En efecto, sólo se limita a introducir entre el paso 2. y el 3. anteriores la noción de entendimiento propiamente dicha, y entre el paso 3. y 4. la noción de receptividad. Tendríamos así los siguientes enunciados:

2.1. estas funciones de síntesis se realizan por la espontaneidad del entendimiento en su reflexión sobre una diversidad dada.

3.1. ello es necesario porque esta diversidad no intelectual ha de ser dada a una receptividad que en sí misma no puede sintetizarla.

Pero la relación entre estos dos nuevos pasos es de coimplicación, pues la idea de un entendimiento, en cuanto poseedor de categorías o de funciones de reflexión, lleva ya consigo la idea de que dicho entendimiento recibe la diversidad a través de una capacidad receptiva de la misma, sin la cual no podría ejercer aquellas funciones; pero por otra parte, la idea de una capacidad que sólo se encarga de recibir la diversidad, impone la representación de una capacidad que tenga por función reflexionar sobre ella y ordenarla. Hacer de estos enunciados el significado de la doctrina de la revolución copernicana, es simplificar demasiado esta última, que tiene más amplias connotaciones, como veremos [7].

Algunos recientes estudios sobre la Deducción Transcendental están, por tanto, acercados, al mantener que la interpretación heredada de la misma, es trivial y circular. Así lo han hecho sobre todo CHIODI (cf. **La Deduziones Nell'Opera di Kant,** pág. 140 ss) y CHIARI (**La Deduzione Transcendentale,** pág. 57-58). Su acusación principal consiste en recordar que

---

7 A veces, PATON también ha querido decir que por medio de la Deducción Transcendental, Kant quiere llegar al resultado de que cualquier experiencia requiere intuición y concepto (cf. op. cit., I, pág. 560), pero esto igualmente puede ser derivado analíticamente desde 2.1. y 3.1. La cuestión, sin embargo, es que PATON ha sido respetado en líneas generales por bastantes comentaristas, sobre todo de lengua inglesa. En cierto sentido, los argumentos de WOLFF (**A Reconstruction of the...,** pág. 96-97), WALSH (**Kant's Criticism of...,** pág. 54-55) y BROAD (**Kant,** pág. 110-111) pueden considerarse como simplificaciones del argumento expuesto anteriormente.

el problema esencial de la Deducción Transcendental no es el de la necesidad de las categorías para la experiencia, sino hacer ver cómo es posible su aplicación a la diversidad sensible para constituir aquélla. Que sean necesarias, va implícito en el mismo significado de las categorías. Pero cómo pueda ser posible su aplicación es algo que debe mostrarse por medio de argumentos filosóficos y no por deducciones analíticas. Lo que se está exigiendo entonces es exponer cómo la realidad dada a la sensibilidad acepta una ordenación categorial. Es un mérito de estos dos comentaristas hacer ver que ello sólo es posible por el hecho de la imaginación que sintetiza la diversidad dada según reglas uniformes. Su conclusión, por tanto, es de la que la finalidad de la Deducción Transcendental es la demostración de la necesidad de un intelecto constructivo o imaginación (cf. CHIARI, **La Deduzzione Trascendentale**, pág. 45-49 y 63-64). Su teoría es que la Deducción Transcendental desarrolla la doctrina de que la espontaneidad tiene dos dimensiones: una constructiva, que estructura el fenómeno, y otra cognoscitiva, que lo reconoce y hace de él una experiencia. Esta tesis que muestra la necesidad de la imaginación, es más rica que la de PATON y no es desde luego un paso analítico respecto de la estructura del argumento en el que expusimos su alternativa, pues que exista o no la imaginación en la síntesis de la realidad sensible, es un hecho que debe establecerse en el análisis de la aprehensión y de la reproducción de las representaciones.

Creo, sin embargo, que así establecidas las cosas, no se ha profundizado lo suficiente en la problemática del papel de la imaginación en la Deducción Transcendental, debiéndose ello esencialmente a que aquella capacidad no se ha estudiado en relación con los textos de las Analogías y del Esquematismo, sin lo que su comprensión es prácticamente imposible. Lo que hace la Deducción Transcendental, si se tiene en cuenta la doctrina de estos dos últimos capítulos, no es mostrar la necesidad de que exista una imaginación que haga efectiva la posibilidad de que las categorías se apliquen a la realidad, sino que es esencialmente mostrar la necesidad de que **se reconozca que la síntesis que efectúa la imaginación** (descubierta en el análisis del orden de las representaciones en la reproducción de sus aprehensiones) **sobre la diversidad sensible es uniforme** (esto es, que siempre lleva consigo la representación de lo existente en el tiempo según uno de los esquemas) y **que la representación de lo existente según estos esquemas** juega en la ordenación de la diversidad sensible **un papel analógico** a la representación de lo existente según un concepto puro. **Se tiene que reconocer por tanto la existencia de una facultad de juzgar que haga del esquema un caso dado en la ordenación de la diversidad sensible adecuado a la regla de un concepto puro.** Pero, naturalmente, donde se muestra de una manera efectiva **que hay imaginación es en las Analogías, donde por otra parte se instituye la propia facultad de juzgar en tanto que se considera que lo permanente hace, en relación con la diversidad real, el mismo papel que el sujeto lógico en relación con una diversidad lógica, lo antecedente en la diversidad real, el mismo papel que el fundamento lógico respecto de la diversidad conceptual y la simultaneidad el mismo papel que la relación de coordinación entre conceptos en el terreno de la lógica; por tanto, aquí se tiene conciencia de que estos esquemas son las formas en que podemos aplicar estas funciones lógicas a la síntesis de lo real, es decir, las formas concretas que adoptan las nociones de sujeto, fundamento y relación en la ordenación de lo real, esto es, las categorías de sustancia, causa y relación recíproca, respectivamente. Sólo así se explica cómo es posible la aplicación de las categorías a la ordenación de lo real y como los conceptos**

puros obtienen significado en el predicado de un juicio sintético apriori. De ahí que el paso decisivo en la Deducción Transcendental sea el reconocimiento de la síntesis de la imaginación en tanto que es adecuada a la síntesis conceptual, reconocimiento que se produce por medio de un juicio en que se relaciona un concepto puro con el esquema analógico a él. Así las cosas, la Deducción Transcendental se carga de contenido cuando lo que se deduce en ella es la existencia de la Facultad de Juzgar determinante y sus condiciones. Este, sin embargo, es el paso al que se ha prestado menor atención por parte de los comentaristas.

Pero la cuestión desde esta perspectiva es que la Deducción Transcendental tiene como conclusión genuina no sólo la de poner de manifiesto a un nivel abstracto que la síntesis de la imaginación debe reconocerse como analógica a la de los conceptos, en cuanto que cumplen las mismas funciones, sino también la de mostrar a un nivel concreto y efectivo qué productos de la imaginación son realmente los que juegan el papel de la síntesis del pensar, por ser análogicos con sus funciones en la ordenación de la diversidad real. Por esto, dicha conclusión genuina sólo alcanza cumplimiento en las Analogías tal y como hemos expuesto [8]; en ellas se muestran, por medio de los juicios sintéticos a priori que constituyen los principios del entendimiento, qué pares de conceptos y esquemas deben establecerse y por qué. Desde esta perspectiva, también vale decir que la Deducción Transcendental no finaliza más que cuando se describe cómo se construyen las reglas generales o principios en los que se exponen las normas objetivas que ha de poseer todo conocimiento empírico, al expresar cómo deben determinarse las categorías cuando se aplican a la ordenación de nuestra diversidad sensible. En cierto sentido, esto mismo es lo afirmado por Kant en B 167, al mantener que «las categorías contienen, desde el entendimiento, las bases que posibilitan toda la experiencia en general. (Pero) de qué manera hacen posible la experiencia y qué principios de posibilidad de la misma suministran al ser aplicadas a los fenómenos, lo veremos por extenso en el capítulo siguiente acerca del uso transcendental de la facultad de juzgar».

Unicamente esta salida puede dar riqueza filosófica a la argumentación de la Deducción Transcendental; su dificultad es esencialmente la de obligar a una reordenación profunda del texto mismo de la **KrV**. Por ello, probablemente, los más recientes comentarios acerca de la Deducción, hayan ido por derroteros bien distintos de los aquí expuestos. La cuestión está en decidir si efectivamente estas nuevas interpretaciones son conformes a la doctrina de la obra de Kant. La corriente más importante es la que, vinculada a autores de la tradición de la filosofía analítica, ha querido hacer de la Deducción Transcendental un argumento exclusivamente ejemplificado en la **KrV** por la argumentación kantiana que se ofrece en la refutación del idealismo. Las obras de STRAWSON, BENNETT y WALKER, son claros ejemplos de esta tendencia. Por ejemplo, STRAWSON mantiene que «una de las partes más importantes del papel de la Deducción será establecer que la experiencia implica necesariamente el conocimiento de objetos en sentido fuerte» (**Los límites del Sentido,** pág. 79). El sentido de esta tesis viene dado por este otro texto en el que se defiende que aquella necesidad depen-

---

8 Sigo aquí a MONTERO, **La deducción de las categorías kantianas.**

de del hecho de que sólo si tenemos conocimiento de objetos, existe la posibilidad de que las diversas experiencias se unifiquen en una única que pertenezca a una sola conciencia. Este otro texto es el siguiente: «para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia, extendida temporalmente, de un mundo objetivo unificado» (op. cit., pág. 87). Sin embargo, lo que la Deducción Transcendental quiere demostrar es que la condición o requisito que subyace a la objetividad es exactamente la existencia de una unidad de conciencia (cf. op., cit. pág. 95), estableciendo que para ello debe existir un mundo objetivo unitario espacio-temporalmente (op. cit., pág. 76). Así expuesta, la Deducción Transcendental, aunque no se confiese, tiene exactamente el mismo valor que la refutación del idealismo: para que exista un conocimiento objetivo de la experiencia, se requiere la existencia de un mundo de objetos espaciales. Esto no quiere decir que se valoren las dos argumentaciones como idénticas en la obra de STRAWSON, pues éste intenta establecer la unidad de conciencia como un requisito de la objetividad en tanto que permite pensar la experiencia y las relaciones entre los objetos, y no en tanto que pueda hacer referencia a una identidad personal que permita la posibilidad de autoadscripción empírica de experiencias (cf. **Los límites del sentido,** pág. 96). Sin embargo, esta diferencia no ha sido mantenida por los siguientes comentaristas, que, inspirados en STRAWSON, han identificado plenamente ambas partes de la **KrV**. Pero antes de exponer sus posiciones conviene decir algo de las tesis de este último autor.

La premisa fundamental de su argumentación es la de que sólo si existe un mundo objetivo de objetos, en sentido fuerte, es posible la unidad de conciencia. La noción fuerte de objeto se refiere a la existencia de algo en el espacio que puede ser distinto de todas las representaciones que tengo de él. Mi objeción a esta posición es clara: precisamente la Deducción Transcendental quiere establecer los criterios objetivos que permiten reconocer algo como un objeto en este sentido fuerte, partiendo, como vimos, de la ordenación que lleva a cabo la imaginación sobre la serie de percepciones, que son aquello que nombra STRAWSON con la noción débil de objeto. Según esto tenemos que la Deducción Transcendental no puede partir de aquello que precisamente quiere establecer. La unidad de la conciencia interviene aquí como última condición de objetividad en tanto en cuanto la objetividad requiere unidad de reglas, lo cual a su vez implica la unidad de la subjetividad. Hay que invertir, por tanto, la conclusión de STRAWSON: sólo porque existe una unidad de conciencia, es posible la unidad de reglas para el conocimiento de algo como objeto en sentido fuerte a partir de la reflexión sobre las ordenaciones de las series de representaciones (objeto en sentido débil para STRAWSON). Por ello, tiene razón BIRD al mantener que «es dudoso que el sentido fuerte de objeto de STRAWSON pueda ser encontrado en la Deducción Transcendental. (Pero) no hay duda... que el sentido débil, que STRAWSON niega, está presente en ella. Y no hay duda de que el sentido fuerte, o algo parecido, juega un papel esencial en el argumento subsiguiente de la Analítica de los Principios y especialmente de la Refutación del Idealismo» (**Kant's Transcendental Deduction,** pág. 13).

Precisamente, la evidencia de que la Deducción Transcendental está relacionada esencialmente con las formas de sintetizar y ordenar las representaciones de la diversidad empírica para obtener así conocimiento de objetos, motivó que otros autores, como BENNETT, hayan mantenido que la Deducción Transcendental tiene que ver con la propiedad de los esta-

dos mentales o internos. Esta posición tiene un peligro evidente, a saber, el de considerar la Deducción Transcendental como un argumento esencialmente destinado a mostrar las condiciones que puedan permitir que los estados mentales puedan ser conocidos por una intersubjetividad o por la propia subjetividad que los posee. Creo que BENNETT, al desarrollar su interpretación de la Deducción en esta dirección, ha caído ampliamente en el peligro aludido.

El punto de partida en su exposición es afirmar que «el argumento tiene que ver con la posesión de estados mentales. Kant dice que los estados mentales, o representaciones, pueden existir tan sólo como episodios en la historia de las mentes. Expresa esto diciendo que las representaciones deben de estar sujetas a la unidad de la apercepción o unidad de la conciencia» (**La Crítica de la Razón Pura...**, I, pág. 129). Esta tesis se supone que quiere decir que «toda representación debe ocurrir no sólo en una mente, sino específicamente en la mente de un ser autoconsciente» (op. cit. Pág. 131). Realmente, esto no es así en el sistema de Kant, pues a veces éste señala que la capacidad de representar es común a animales y a hombres, pero BENNETT hace la tesis verdadera al introducir la cláusula de que esa implicación debe ser efectiva en un ser para quien la experiencia haya de ser posible (op. cit., pág. 133). Lo importante es entender qué exigencias atribuye a Kant a la autoconciencia, y cómo demuestra estas exigencias en la Deducción. La exigencia más importante es de que dicha autoconciencia es originaria. BENNETT explica el sentido del término 'originario' de la siguiente manera:

> «yo no puedo conocer que existe un determinado estado mental y preguntarme si es un estado de mi mente o de la de algún otro. Puedo preguntarme qué estómago es el que hace ruido, pero no si soy yo o mi vecino el que está azorado. Igualmente, yo puedo quizás llegar a darme cuenta de que tengo un dolor de cabeza, pero no puedo llegar a darme cuenta que un dolor de cabeza dado es mío: si me es dado como sujeto posible de pensamiento o discurso, entonces me es dado como mío. Es en esto en lo que Kant piensa cuando habla de la unidad de conciencia como originaria» (op. cit., pág. 136).

Que la unidad de conciencia sea originaria quiere decir, por tanto, que si no se supone dada al mismo tiempo que se dan las representaciones, no podría tenerse, pues no puede derivarse de ninguna otra instancia. El hecho de que las representaciones sean mías es algo que lleva consigo el mismo hecho de que sean representaciones.

Sin embargo, las cosas se complican a causa del hecho de que Kant parece decir que esa representación originaria «presupone un acto de síntesis intelectual» (op. cit., pág. 137). Según BENNETT, «Kant trata de reconciliar esto con el **status** originario de la unidad de la conciencia diciendo que el acto de síntesis que esto último lleva consigo no es empírico, sino transcendental» (op. cit., pág. 137). El problema se complica así con el de la interpretación de la síntesis transcendental. Dejado de lado algunos pasos intermedios, BENNETT dice que «en la interpretación analítica de la expresión, 'síntesis transcendental' (la interpretación analítica es la suya) se refiere a una complejidad conceptual cuya captación consiste

en la capacidad para la actividad intelectual ordinaria, mundana y temporal, esto es, para la síntesis empírica» (op. cit., pág. 142). La dificultad originaria, la de conciliar el carácter primario de la unidad de conciencia con su carácter de ser resultado de una síntesis transcendental, vuelve a aparecer de una manera más concreta, una vez que se ha interpretado la síntesis transcendental como la habilidad para realizar la síntesis empírica. La cuestión ahora es la de que debemos tener condiciones y criterios para realizar síntesis empíricas si hemos de concluir acerca de la unidad originaria de la conciencia. En palabras de BENNETT

> «Pero, ¿cómo hacer una síntesis empírica, un arribo deliberado a una conclusión, con respecto a la posesión de los propios estados mentales de uno?... ¿Cómo entonces puede la conciencia de la propia identidad de uno llevar consigo la capacidad para la síntesis empírica?» (op. cit., pág. 145).

La respuesta no se hace esperar, pues inmediatamente después BENNETT dice: «la respuesta es que uno puede, en un instante dado, emplear seriamente criterios de identidad mental con el fin de decidir qué estados eran los de uno en instantes anteriores» (op. cit., pág. 145). No obstante, el problema central sigue siendo el de si Kant realiza algo parecido a una exposición de cuáles sean esos criterios de identidad mental y si propone una demostración de los mismos. La contestación de BENNETT es la de que

> «Este tipo de problemas sobre la posesión de un estado mental presupone que uno sabe que, al igual que él, existe otra gente; y Kant no tiene base para decir que una criatura autoconsciente deba compartir el mundo con otros seres sensibles y saber que lo hace» (op. cit., pág. 145).

Por tanto, la conclusión de la Deducción tiene que moverse exclusivamente a un nivel de abstración que no le permite concretar los criterios definidos de identidad mental, los cuales a su vez necesitan, para establecerse, la comprensión ulterior de otros tipos de criterios:

> «la autoconciencia, por tanto, encierra cualesquiera capacidades intelectuales que puedan necesitarse para el establecimiento —algunas veces por síntesis empírica— de la verdad de las proposiciones referidas a los propios estados mentales de cada uno. Verificar una proposición así exige algo más que la mera comprensión de los criterios de identidad mental (Kant muestra esto en el capítulo de los Principios), pero todo lo que Kant necesita en la presente etapa de su argumento es que encierre todo eso» (op. cit., pág. 146).

La Deducción Transcendental se convierte así en un adelanto abstracto de la refutación del idealismo, en cuanto que este apartado muestra que los criterios concretos para ser consciente de la unidad empírica de mi historia personal deben reposar sobre la posesión de una experiencia externa, ya que su tesis central es que sólo porque fijo el tiempo en relación con una experiencia externa, puedo unificar el tiempo de mi historia personal.

Así interpretada la Deducción Transcendental es irreconocible, pues desaparecen de

ella las líneas generales de su argumentación. Y lo es desde un principio. El argumento transcendental de Kant no tiene que ver con el hecho de que cualquier hombre debe tener una capacidad de reconocer determinadas representaciones como formando parte de su historia personal, ni puede oponérsele en su contra el argumento que quiere establecer que nadie puede demostrar la existencia de otras consciencias. A un nivel más concreto, se puede decir que el fallo de BENNETT reside en el hecho de que considera la unidad de la conciencia como 'originaria' en un sentido poco kantiano: **como si fuera un dato inmediato de la propia conciencia.** Para Kant, sin embargo, es originaria en el sentido de que es la condición última de todo conocimiento, el principio más fundamental del mismo. Entendida como sugiere BENNETT, la originariedad choca con la tesis de Kant según la cual la unidad de la conciencia exige una síntesis intelectual para su reconocimiento; pero interpretando los términos en un sentido kantiano no hay motivo de enfrentamiento, ya que Kant quiere decir que la unidad de la conciencia es reconocida en la unidad de las reglas con que opera la propia síntesis intelectual concretada en la síntesis de la imaginación. Queda así consumado el peligro que veíamos en nuestra exposición de la interpretación de BENNETT, el de confundir la Deducción Transcendental con un argumento acerca del 'Yo' empírico, cuando sólo lo es acerca del 'Yo' transcendental, en el sentido anteriormente expuesto.

Sea como sea, las interpretaciones más recientes de la Deducción han hecho del argumento de Kant un arma arrojadiza contra el escepticismo típico de ciertas degeneraciones del positivismo, que afirman que no puedo conocer que exista el mundo exterior, o que existan otras mentes; naturalmente, los autores se han dividido entre los que consideran que es un arma arrojadiza efectiva y los que consideran que no lo es. Entre los primeros se encuentran WALSH (**Kant's Criticism of...,** pág. 48-51 y 56-57), ROHS (**Die Trascendentale Aperception,** pág. 329 ss.) y WILKERSON (**Trascendental Arguments,** pág. 112); entre los segundos se encuentra principalmente B. STROUD (**Trascendental Arguments,** pág. 67-69). Un lugar aparte merece la posición de HENRICH en su libro **Identität und Objetivität,** para quien la introducción del 'Yo' implica la posesión de una evidencia cartesiana o una certeza respecto de todo lo que refiere a nuestro conocimiento fundamental de nosotros mismos (pág. 58-59). Su tesis básica (pretender derivar las categorías desde esta certeza originaria) dice exactamente esto:

> «la identidad requiere una secuencia de los estados mismos del sujeto. Sólo en la transición de un estado a otro puede el sujeto ser el mismo en absoluto; sólo en relación con esta transición puede comprenderse el 'Yo' como siendo él mismo. Pero puesto que el sujeto tiene cierta certeza cartesiana en el conocimiento de sí mismo, y puesto que el conocimiento de su identidad numérica está incluido en su certeza, cualquier cosa que el pensamiento de la identidad numérica implique necesariamente... tiene que ser objeto del conocimiento a priori que el sujeto tiene de sí. De esto se sigue que el sujeto, con anterioridad a toda experiencia, debe tener conocimiento de lo que quiere decir el hecho de hacer una transición desde un estado de representaciones a otro» (op. cit., pág. 86).

Dado que el pensamiento de esta transición se realiza por medio de las categorías, se concluye que el sujeto tiene una certeza cartesiana de éstas últimas (pág. 88). Desde esta pers-

pectiva, no es de extrañar que HENRICH se sitúe en la línea de un solipsismo metodológico, según el cual sólo se puede fundamentar el conocimiento, y por tanto, rebatir al escéptico, desde la propia reflexión sobre los contenidos y la forma de la conciencia.

Aun más recientes interpretaciones han reaccionado con justicia contra estas posiciones acerca de la Deducción. Así, AMERIK tiene razón al afirmar que esta corriente que tiende a hacer de la Deducción Transcendental algo esencialmente parecido y reducible a la refutación del Idealismo problemático, sólo es explicable por la tendencia de la filosofía inglesa de hacer de la lucha contra el Idealismo solipsista aquella parte central de la filosofía en la que deben desembocar todos los argumentos (**Kant's Trascendental Deducction...**, pág. 263); por su parte, BOSSART ha recordado que la refutación del Idealismo no está dirigida a mostrar cómo nuestro conocimiento es posible (objeto central de la Deducción), sino esencialmente a acabar con el idealismo de Descartes, según el cual «es posible dudar de si algo existe fuera del 'Yo' empírico que es el objeto de la reflexión introspectiva» (**Kant's Trascendental Deduccition,** pág. 403), apoyando la tesis de que en la Deducción se acaba con el sustancialismo de Descartes al proponer el 'Yo' como una condición lógica del pensar, y no como una realidad existente en el tiempo (op. cit., pág. 400 y 402). Estas dos observaciones conjuntadas pueden servir para desprestigiar las interpretaciones dadas anteriormente. Por lo demás, las propuestas positivas de estos autores coinciden en dirigirnos hacia una interpretación que respete ante todo el lugar sistemático de la Deducción dentro de la estrategia general de la **KrV** y a ver en su argumento una justificación de las normas básicas de la experiencia posible, esto es, de los propios principios sintéticos a priori del entendimiento puro. Es este el sentido en que he intentado por mi parte llevar a cabo la explicación de la Deducción en su senda filosófica principal. Ahora debemos exponer otro argumento que, si bien tiene una finalidad crítica, no por eso deja de ser de una relevancia excepcional en el contexto de la Deducción: se trata del argumento básico contra la Metafísica Racionalista en cuanto que ésta basa sus construcciones sistemáticas en un uso indebido de los conceptos puros.

§ 5.- EL ARGUMENTO CRITICO CONTRA LA METAFISICA RACIONALISTA: LA NOCION DE CONCEPTO PURO EN CUANTO FUNCION DE SINTESIS REAL

La **KrV** no solamente quiere establecer que los conceptos puros están necesariamente implicados en nuestra **noción de 'Experiencia posible'**, en cuanto que ésta tiene un carácter normativo, sino que, además, su uso como regla de objetividad se reduce a dicho papel. Con esta última proposición, Kant se quería oponer a ciertos usos de los conceptos puros que en la metafísica de la época eran bastante frecuentes. Pero, además, esta oposición tiene un rasgo peculiar, y es que de manera distinta a como lo había hecho anteriormente el empirismo, Kant deseaba mantener el carácter puro de dichos conceptos, esto es, la imposibilidad de que sean establecidos a partir de las distintas percepciones empíricas. Su tesis podría resumirse por tanto como sigue: si bien los conceptos de sustancia y causa son puros y necesarios para pensar cualquier tipo de realidad, sólo son utilizados de manera efectiva para el pensamiento de un objeto sensible en general. Esta conclusión es la otra cara

de la Deducción Transcendental. Para establecerla, debemos exponer la teoría de los conceptos puros como funciones de síntesis real.

La noción de función es esencial para la caracterización de la propia noción de concepto puro; es más, es el acto por medio del cual es posible la formación del propio concepto. Dos textos son decisivos para esta noción de función: el B 93 y el B 406-407. Según el primero de éstos textos, se debe entender por función «**la unidad del acto** de ordenar diversas representaciones bajo una sola común». Por el segundo, se establece que «los modos de la autoconciencia en el pensar en sí no constituyen todavía conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones que no dan a conocer al pensamiento objeto alguno». Según estos textos, la función es previa y los conceptos puros, su resultado. Estos, en cuanto se basan en funciones, son las representaciones que resultan de los actos de dar unidad a las diversas representcaiones sensibles. Como vimos, estas unidades son en la **KrV** esencialmente las que pueden establecerse a partir de las tres distintas cópulas en los juicios, las cuales vinculan una diversidad según la identidad, la relación de fundamento-fundamentado y la de relación coordinada o recíproca. De ahí que nosotros viéramos que en la Lógica Formal no había sino tres actos del entendimiento discursivo, correspondientes a los tres distintos tipos de cópula, que así equivalen a las funciones. Unicamente por ellas se instituyen juicios. Por tanto, como ya vimos, de los cuatro títulos de la tabla de los juicios que Kant expone, sólo existen para nosotros funciones unitivas de una diversidad en el título de las categorías de la relación, pues sólo en ellas se unifican realmente diversas representaciones en una unidad. Los tres restantes títulos expresan diversas formas de los juicios, pero sólo el tercero expone las funciones que permiten instituir juicios como tales. De ahí que vamos a estudiar sólo los conceptos puros que pueden surgir desde estas funciones de la relación.

En principio, las funciones en cuanto actos por medio de los cuales se ordena una diversidad, son absolutamente independientes de esta propia diversidad sobre la que se aplican y no pueden representarse sino en tanto dependientes de la espontaneidad de la subjetividad, pero solamente pueden concebirse en una subjetividad en la que realmente exista una dimensión de receptibilidad. Unos actos de unificación de diversidad, y una capacidad que los pueda ejercitar son un sinsentido en una subjetividad que no pueda poseer una diversidad necesitada de ordenación. Receptividad y espontaneidad son términos que se necesitan mutuamente. El texto B 145 es decisivo para esto[9]. Esta concepción del entendimiento es preciso llamarla 'reflexionante'[10]. Sólo, por tanto, en un entendimiento reflexionante pueden tener lugar las actuaciones por medio de las que se intenta ordenar la diversidad ofrecida.

---

9 «La variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta. En efecto, si quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo..., entonces perderían las categorías todo su significado en relación con tal conocimiento. Estas son sólo reglas de un entendimiento cuya... tarea es la de **reducir a la unidad...** la síntesis de la variedad que le ofrece la intuición, un entendimiento... que se limita **a ordenar** la materia» (B 145). Cf. B 120.

10 El fundamento para esta calificación se da en las páginas que siguen.

En este análisis no hablamos de cuál sea este tipo de diversidad que se da, si sensible o discursiva (lógica); en cualquier caso, el entendimiento ejercitaría estos actos por medio de los cuales realiza la unificación de esa diversidad. Ahora bien, si aquellos actos se realizan sobre la diversidad lógica o conceptual, se establecen como resultado ciertas nociones a través de las que se concreta y representa dicha unificación. Así, en los juicios atributivos se establece como resultado la unidad de las representaciones **en el sujeto,** en los hipotéticos, se establece como resultado la noción lógica de **fundamento** y **consecuencia** y en los disyuntivos se obtiene la representación de una relación exterior o de **coordinación.** Estos conceptos no hacen sino resumir el sentido de la unidad lógica obtenida entre las notas conceptuales según cada una de estas cópulas.

En cuanto que reconocemos en el análisis de la Lógica General estos tipos de actos, somos conscientes de que constituyen algo necesario para la objetividad de las vinculaciones conceptuales, pues comprendemos que únicamente así se constituyen y se diferencian con claridad unos conceptos de otros. Por lo demás, en cuanto que los valoramos como dependientes de la espontaneidad en su reflexión sobre una diversidad, no podemos dejar de pensarlos como extensibles a la ordenación de la diversidad real, y suponer que dicha extensión llevará como resultado una noción de sujeto, de fundamento y de relación externa ahora ya referida a la diversidad real, sea cual sea la forma concreta en que pueda darse. Así, surge la idea abstracta de que en la reflexión sobre la diversidad real deben originarse representaciones que unifiquen la diversidad real en un sujeto, en un fundamento y en una relación recíproca, es decir, de que los actos de síntesis respecto a lo real deben fraguar en una ordenación o unificación de la diversidad según dichas representaciones. Llamaremos «sentido abstracto» de las categorías a aquél que sólo se interesa por el hecho de que las funciones —cópulas— o actos de unificación, al aplicarse a la diversidad que puede ser dada en una posible intuición, deben cristalizar en la representación de un sujeto, de un fundamento y de una relación recíproca real. Su carácter abstracto se fundamenta en el hecho de que no se considera qué realidad es efectivamente dada ni su forma de darse, ni por lo tanto tiene en cuenta la realización efectiva de aquellos actos o funciones sobre una diversidad concreta dada. Son aquí funciones, formas de actos de unidad que proyectamos referir a lo real.

Este sentido abstracto de las categorías es de bastante importancia para la cuestión que estamos estudiando; su relevancia consiste en que permite estudiar en cierto sentido los conceptos puros en sí mismos. De estos, en cuanto resultados de la aplicación de los actos de unificación a una diversidad real posible, no puede pensarse **en principio** que su valor quede limitado a la ordenación de la diversidad empírica, pues por definición los actos o funciones que tienen como principios no dependen de la receptividad. Pero que no limiten en principio su valor a la ordenación de la diversidad empírica, no implica que esté dentro de sus posibilidades la ordenación y el pensamiento de una realidad intelectual.

La Metafísica Racionalista, que vio clara la idea de la independencia de lo empírico (de lo dado efectivamente a nuestros sentidos) de los conceptos puros, pensó que dichas funciones podían utilizarse para el conocimiento de cualquier tipo de realidad, incluso para la inteligible —confundiendo diversidad conceptual con diversidad inteligible—, entendiendo falsamente que independencia de lo empírico es lo mismo que independencia de la recep-

tividad. Es este el equívoco en el que se basan las Metafísicas Racionalistas, que hacían aplicables los conceptos puros al conocimiento de Dios y de las realidades espirituales. Es más, a veces, Kant defiende la idea de que es justamente dicho equívoco el que motiva la Deducción Transcendental misma, en cuanto que explica que esta noción abstracta de las categorías no ofrece realmente al pensamiento contenido alguno, y de que las categorías sólo tienen realidad objetiva cuando son determinadas de una manera sintética y a priori por los rasgos formales de una diversidad dada de manera efectiva. Desde aquí se entiende que dado que la única realidad que nos es ofrecida es la empírica, las categorías deben concretarse según los rasgos formales de ésta. Así, lo que en principio no era pensado en la propia noción de categoría (que su valor estuviera limitado a lo empírico), es establecido por medio de una conclusión filosófica. Los textos B 117 y B 120-121, al igual que **Prolegómena** IV, pág. 314, confiesan que no es la justificación de su uso en la experiencia, sino evitar la posibilidad de su mal empleo en las Metafísicas Racionalistas, lo que motiva principalmente la Deducción. B 120-121 es clave: «los conceptos puros del entendimiento, al tratar de objetos mediante predicados del pensamiento puro... se refieren a objetos de sentido universal, prescindiendo de todas las condiciones de la sensibilidad..., por ello no sólo despiertan sospechas acerca de su validez objetiva y acerca de los límites de su empleo... Antes de haber dado un sólo paso en el campo de la razón pura, el lector ha de convencerse, pues, de la necesidad ineludible de efectuar semejante Deducción Transcendental».

La contestación de Kant al racionalista es, por lo tanto, que los actos de la espontaneidad del entendimiento en la ordenación de la realidad, son realmente **aplicables** a cualquier diversidad dada [11], y que, en cuanto tal, no definimos positivamente su modo de intuición aún cuando le negemos de entrada su carácter intelectual. Así, las funciones de la reflexión se piensan «aplicables a los objetos de la intuición en general, sea ésta igual o desigual a la nuestra, siempre que sea sensible y no intelectual (B 148) (cf. B 151). Pero si mantenemos esta diversidad sin concretar, nos estamos representando dichos actos o funciones en abstracto, y a la representación que llevan consigo no le estamos dando distinto contenido ni distinto significado respecto de aquellas otras representaciones que considerábamos como resultado de la unificación de la diversidad conceptual en un juicio. Esto quiere decir que podemos pensar los actos espontáneos que constituyen el origen de las categorías como aplicables a una realidad en general previamente dada, pero que, al hacer esto, obtenemos la idea de un sujeto, de un fundamento y de una ordenación externa de lo real que no puede de ninguna manera concretarse. Así entendidas las categorías continúan siendo nociones directrices resultantes de los actos formales por los que se lleva a cabo una reflexión sobre una hipotética realidad, actos que sólo podemos representar, desde esta perspectiva y de una manera efectiva, por medio de aquellos que establecían una unidad sobre las notas conceptuales en los distintos tipos de juicio, esto es, por las cópulas. Esto es así porque no esta-

---

11 «Me limitaré a recordar que las categorías no se hayan limitadas en el pensar, por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que poseen un campo ilimitado... Aunque falte una intuición, el pensamiento del objeto puede tener consecuencias verdaderas y provechosas sobre el uso de la razón por parte del sujeto.» (B 166, nota).

mos diciendo con lo anterior qué es y cómo puede reconocerse el sujeto de una realidad, sino sólo que una realidad hipotética dada, debe ser ordenada por medio de la representación en ella de un sujeto; lo mismo puede decirse de las otras dos categorías de la relación. Por ello Kant dice que en sí misma consideradas «las categorías son simples formas de pensamiento sin realidad objetiva» B 148. La independencia de la realidad empírica, que caracteriza intrínsecamente a las categorías, en cuanto representaciones de las funciones de la espontaneidad en su síntesis de una diversidad posible, no lleva consigo también la independencia **de su uso** respecto de la sensibilidad, pues sólo en la reflexión sobre la diversidad que ésta nos ofrece, pueden las funciones lógicas y los actos unificadores del entendimiento **realizarse** de una manera efectiva, y así llevar consigo una representación por medio de la cual se establezca qué debe pensarse en la realidad por medio de cada uno de los conceptos puros, determinando su significado. El §23 de la Deducción Transcendental de la segunda edición expone de una manera ejemplar esta conclusión.

Es evidente desde lo dicho que sólo en relación con las condiciones a priori de la sensibilidad, pueden tener los conceptos puros **un significado concreto** por medio del cual quedan determinados sintéticamente, y que sólo en cuanto que aquellas condiciones son las formas generales de darse una realidad empírica, pueden tener las categorías, por medio de la ordenación que realicen de aquéllas, un valor real para el conocimiento empírico. Esta es la conclusión expuesta en B 147-148:

> «En consecuencia, los conceptos puros del entendimiento... sólo suministran conocimiento en la medida en que estas intuiciones (a las que se aplican) a priori —y, consiguientemente, también a través de ellas, los conceptos del entendimiento— pueden aplicarse a intuiciones empíricas. Por tanto, tampoco las categorías nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de la intuición pura sino gracias a su posible aplicación a la intuición empírica, es decir, sólo sirven ante la posibilidad de un conocimiento empírico.»

En tanto que sólo poseemos, por lo demás, las intuiciones del espacio y del tiempo con contenido puro, las cuales son condiciones a priori del conocimiento de lo real, se impone la idea de que sólo podemos determinar el significado de las categorías según representaciones puras de aquellas intuiciones; por ello, la representación normativa de un **objeto en general** que es intrínseca a las categorías, sólo puede concretarse y tener significado en tanto que representación normativa de un **objeto sensible general.** Así, dice Kant (B 165): «no podemos pensar un objeto sino mediante categorías ni podemos conocer ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. **No podemos tener por tanto conocimiento a priori sino de objetos de una experiencia posible**». Como ya sabemos, tener conocimiento a priori es equivalente a tener reglas necesarias de objetividad y por tanto lo que este texto está diciendo es que no nos está permitido poseer reglas necesarias de objetividad más que en relación con los objetos de la Experiencia posible. Estas reglas, con-

cretadas en los principios del entendimiento, se conjuntan en la noción de 'natura formaliter' o en la representación de un objeto sensible en general.

La estrategia de Kant para negar la utilización no sensible de las categorías, no significa por tanto que éstas no sean útiles para pensar aquellos rasgos que deben unificar la diversidad de cualquier cosa (ésta debe ser un sujeto, un fundamento y una relación real), sino que trata de poner de manifiesto que al establecer este pensamiento de una realidad en genera, no se está dando un significado positivo a estos conceptos, sino que meramente se están considerando como representaciones que deberán resultar de los meros actos de unificación de una diversidad en general hipotética, actos que no son nada distintos de aquellos que proporcionan unificación a la diversidad lógica de los juicios. Por medio de este pensamiento de una realidad en general, adelantamos de una manera formal que el resultado de su unificación debe proporcionar un sujeto, un fundamento, etc.; pero en la medida en que los actos de los que resultará dicho sujeto o fundamento aún no se han cumplido de una manera efectiva sobre una diversidad específica, no están determinados en la peculiaridad que deberán poseer en cuanto sujeto o fundamento de esta realidad. No son, considerados de una manera abstracta, más que guías formales para la reflexión, aún por determinar respecto de la realidad concreta. Sólo una vez determinadas por las condiciones a priori de ésta, las categorías dejarán de ser pensamientos abstractos acerca de lo real para convertirse en el resultado efectivo de los actos de unificación realizados por el entendimiento de una diversidad concreta. Sólo desde esta determinación pueden decir algo acerca de lo real, tener un significado o una referencia en relación con ello. Sin embargo, Kant necesita dejar sentado el carácter puro de las representaciones abstractas de las categorías en tanto que aplicaciones a una realidad hipotética en general de los actos de unificación mostrados ya en los juicios, con la finalidad de garantizar la coherencia de su sistema, pues así permite establecer el pensamiento (no el conocimiento) de cierto tipo de instancias no sensibles necesarias para su aplicación de la moral. De ahí que en el argumento restrictivo de la Deducción Transcendental, deba situarse al núcleo más básico de la estrategia kantiana respecto de la filosofía racionalista y de la filosofía empirista, pues permite negar, en contra de la primera, un uso metafísico de las categorías en tanto que válidas para el conocimiento de cualquier realidad, y en contra de la segunda, una reducción de los conceptos puros a conceptos instituidos a partir de la reflexión sobre el contenido de las representaciones empíricas (cf. por ejemplo los ataques a Locke en B 127), con la finalidad de establecer la nueva metafísica de los postulados de la Razón, verdadera alternativa kantiana a las concepciones más generales de una y otra de estas filosofías.

Con el argumento positivo establecido en el punto 3.- y con el argumento restrictivo expuesto en éste, los problemas filosóficos sitemáticamente relevantes de la Deducción Transcendental pueden considerarse estudiados. Ello no quiere decir que existan otros de vital importancia para la valoración de esta parte de la **KrV**, como por ejemplo puede ser el de las relaciones entre la imaginación y el entendimiento, el del juego del Idealismo Transcendental en la problemática de la deducción, el de la afinidad trascendental, etc. Pero estos problemas en mayor o menor medida tienen distintas formas de exponerse en las dos versiones de la Deducción. Por ello hacen aconsejable anteponer para su estudio una valoración de las

relaciones entre aquellas dos versiones. Con ello entramos en el problema filológico-histórico del texto de la Deducción Transcendental.

§ 6.- LA ESTRUCTURA DE LA DEDUCCION TRANSCENDENTAL

A) LA ESTRUCTURA DE LA PRIMERA EDICION

Cuando se pregunta acerca de la estructura de la Deducción Transcendental no se está inquiriendo acerca de las divisiones explícitas por medio de las cuales Kant hace avanzar su argumento, sino por el orden profundo que es posible hallar en el texto de Kant ya sea con la finalidad de dar explicaciones acerca de su origen y de su forma de composición, ya sea para exponer con mayor claridad el argumento de Kant. Pues bien, acerca de la estructura profunda de la Deducción Transcendental de la primera edición, hay dos claras alternativas: los que consideran incomprensible la argumentación tal y como está escrita en la **KrV**, debido a los distintos estratos de su formación, y los que prefieren explicar e interpretar la Deducción tal y como está sin construcciones subjetivas propias. Los autores de esta segunda alternativa se apoyan en el argumento de que los textos de la Deducción, sean del tiempo que sean, testimonian una mente ordenadora que les proporciona coherencia. PATON es, como es sabido, el principal defensor de esta segunda alternativa al mantener que «la mejor refutación de la doctrina de los filólogos es encontrar una exposición que muestre cómo los argumentos de Kant son inteligibles y consistentes» (**Kant's Metaphysic of...**, pág. 328) [12].

Esta posición es una reacción comprensible a los excesos de interpretación de los filólogos (se entiende con este calificativo a la corriente exegética de la **KrV** encabezada por ADICKES, VAIHINGER y KEMP SMITH) que en su celo por hallar estratos en la formación de la Deducción habían acabado por destruir el valor filosófico de la misma al considerar incompatibles las doctrinas que caracterizaban cada uno de dichos estratos. Sin embargo, la segunda posición encuentra igualmente una dificultad: ni la noción de afinidad transcendental , ni la de objeto transcendental es respetada en la segunda edición, y PATON, ni ninguno de sus seguidores, está en condiciones de ofrecer una explicación de este hecho. Desde esta perspectiva el intento de los filólogos por hallar señales que permitan caracterizar como inmadura la Deducción de la primera edición, para explicar así el motivo de los cambios en la segunda, tiene una clara razón de ser. Otra cosa es que sus explicaciones no sean convicentes; pero de lo que no cabe duda es que las que nos ofrece PATON al hablar de estos problemas son tímidas e indecisas, cuando no obviamente incorrectas. Así, por ejemplo, y en relación con el objeto transcendental, PATON acepta que ésta es una solución plenamen-

---

12 Esta posición de PATON la han seguido entre otros GRAYEFF, en su obra **Deutung und Dasrtellung...**; CHIARI, **La deduzione transcendentale**, pág. 16-17; CHIODI, **La deduzione nell'opera di...**, pág. 53; BROAD, **Kant**, pág. 106-7, entre otros.

te crítica y que no hay contradicción entre esta teoría y la segunda edición (op. cit., I, pág. 425). Para ello cita B 142, donde precisamente se expone la necesaria unidad de las representaciones como dependiente de la unidad transcendental de la apercepción sin que intervenga el objeto transcendental que en la primera edición se introduciría precisamente en este contexto (A 104); B 137 donde se establece que para representar algo como objeto se requiere unificar lo diverso de **una intuición dada,** que precisamente contraviene la teoría de un objeto transcendental (A 105-9), la cual proponía que la unidad de representaciones tenía como fundamento el objeto transcendental desconocido de las mismas; y por último B 131 donde se vuelve a proponer la necesidad de fundamentar la unidad de toda síntesis en el propio entendimiento o en el Yo de la apercepción. Pero no daré aquí más argumentos para sostener la tesis de que la teoría del objeto transcendental no está en la segunda edición; en cierto sentido aquí podría valer todo lo que se dijo acerca de esta cuestión en el capítulo V de la primera parte de este trabajo. Pero entonces la tarea principal es la de explicar por qué esta teoría, junto con la de la afinidad transcendental, ya no están en la segunda edición. Otras dificultades, como la de la relación entre teoría de la imaginación y el entendimiento, podrían presentarse como típicas de los cambios, al menos aparentes, que se dan en la segunda edición respecto de la primera. No se puede decir por tanto que no existe motivos para pensar que Kant estaba descontento con alguna de las teorías expuestas en su primera versión de la Deducción y es preciso confesar que existe realmente el problema de exponer sistemáticamente las relaciones entre ambas versiones. Ello, sin embargo, no tiene por qué llevarnos a aceptar las conclusiones alcanzadas por los filólogos. La cuestión aquí es, una vez aceptado que el problema de base es real, ver qué explicación puede considerarse rigurosa y cuál exagerada, evitando así el peligro (de una influencia realmente nociva en el curso de las interpretaciones de la Deducción) de que las exageraciones de algunos oculten los problemas reales a otros.

La opinión más aceptada por los autores que intentan establecer una estructura en el texto de la Deducción es la de que ésta es preciso dividirla en cuatro niveles, que han sido exhaustivamente expuestos y sistematizados por KEMP SMITH [13]. Por tanto, es con este autor con el que debemos dialogar. Los cuatro estadios que éste encuentra en la Deducción pueden ser enumerados de la siguiente manera:

1. Es el nivel en el que se expone la teoría del objeto Transcendental y en el que se desarrolla la Deducción sin cooperación de las categorías. Tiene a su vez dos subniveles, en el primero de los cuales se discute el problema de la referencia de las sensaciones a un objeto, siendo el segundo, en cierto sentido, transicional en relación con el siguiente nivel, pues ya se introduce el problema de la referencia y de

13 Como es sabido, KENT SMITH se apoya en VAIHINGER (cf. su obra **Die Tranzendentale Deduktion...**, pág. 24 ss). Por su parte, ADICKES había encontrado siete niveles en la Deducción (cf. **Einleitung zur...**, pág. XXV-XXVI). La primera opinión es la más aceptada: cf. CHIODI, **La Deduzione Nell'Opera...**, pág. 140-190, y WOLF, **A Reconstruction of the Argument...**, pág. 88 ss.

la validez objetiva de las categorías. Ambos subniveles pueden venir representados por los textos entre A 104-110 y A 84-92, respectivamente.

2. En este estadio la Deducción Transcendental gira en torno al problema de las categorías sin la cooperación de la imaginación productiva, y viene representado por los textos A 92-94, A 95-97 y A 110-114.
3. En este nivel, se introduce la imaginación productiva, pero no se menciona a la triple síntesis de la facultades. Los textos que estarían escritos en esta época, serían A 119-123, A 116-119, A 94-95, A 128-130, A 123-126, A 115-116, A 126-128 y A 76-79.
4. El cuarto nivel ya introduce la triple síntesis transcendental de las facultades y estaría representada por A 94-104 y A 97-98 cf. KEMP SMITH, **A Commentary...**, pág. 202-204).

Podemos realizar un análisis detallado de cada una de estas partes, deteniéndonos fundamentalmente en los problemas correspondientes al objeto transcendental y a la triple síntesis de las distintas facultades.

Primer nivel (A 104-110)

En este nivel, el objeto trascendental tiene para KEMP SMITH el significado de la cosa en sí misma, concebida como el objeto de nuestras representaciones. Esta enseñanza no es crítica para este autor y no puede ser mantenida dentro del edificio crítico (**A Commentary of...**, pág. 206) porque «no establece ninguna existencia objetiva mediata entre lo meramente subjetivo y la cosa en sí misma. No hay en tal enseñanza papel alguno para el objeto empírico... Kant se vio posteriormente obligado a reconocer que es en el objeto empírico donde los contenidos de nuestras representaciones se fundamentan y unifican y no en la cosa en sí misma. Tiene un doble defecto, pues aboga por un subjetivismo extremo y aplica aún las categorías a las cosas en sí mismas» (op. cit. ídem). KEMP SMITH cree que este problema intenta resolver el planteado en la **carta a Herz de 1772**, a saber, que el objeto no puede ser dado en la mera impresión sensible, sino que debe ser añadido a ella por medio del pensamiento (op. cit., pág. 207). Es cierto que en este nivel aparece una caracterización de la conciencia transcendental pura e incambiable (op. cit., pág. 208), pero esto es interpretado por este autor como una natural extensión de la teoría de la **Dissertatio** de que los conceptos puros son adquiridos por medio de la atención sobre las acciones de la mente con ocasión de la experiencia y por tanto por medio de una reflexión sobre la propia actividad del entendimiento. KEMP SMITH considera que los **Lose Blätter** de 1775 dan la clave para la fijación de los textos de este nivel (op. cit., pág. 209).

Otros rasgos primitivos de este nivel son los de que «el instrumento por el cual la unidad de apercepción actúa y por medio del cual el pensamiento de un objeto llega a ser posible, son los conceptos empíricos y que «la noción de objetividad es especificada en términos de las necesidades que estos conceptos empíricos imponen» (op. cit., pág. 210). KEMP SMITH cita A 105-106 como testimonio de esta tesis. Desde ella, es fácil ver que «la dificultad reside en comprender cómo los conceptos empíricos pueden considerarse directamente condicionados por, e inmediatamente debidos a algo tan general como la pura apercepción» (op. cit.,

pág. 211). Esta tesis por tanto debía ser modificada. En el siguiente estadio, los «conceptos empíricos son desplazados de una vez y para siempre por las categorías a priori» (ídem). KEMP SMITH reconoce que en algunos párrafos tiene lugar una ocurrencia de la expresión 'reglas a priori', pero afirma que de ahí no se sigue que KANT está hablando de las categorías. Lo que en todo caso se debe explicar entonces es cómo Kant sigue manteniendo en la **KrV** tesis tan contrarias a las que caracterizarán el estadio final de su pensamiento. La explicación de KEMP SMITH es la siguiente: «si Kant, como veremos, desarrolló la doctrina de la triple síntesis, que culmina en una síntesis de reconocimiento en el concepto, muy en la víspera de la publicación de la **KrV**, debió reflexionar acerca de su posición primitiva y completar la deducción subjetiva con la incorporación del manuscrito más viejo introduciendo en él ocasionales alteraciones de frases» (op. cit., pág. 211). Según esto, lo que queda de este nivel primitivo en la doctrina crítica definitiva no es sino «el énfasis puesto en la unidad transcendental de la apercepción y en la consideración de la objetividad como implicando el pensamiento de la cosa en sí misma» (op. cit. pág. 212). Acerca de lo primero, nuestro autor mantiene que siempre resulta en detrimento del argumento de la Deducción, pero que «Kant estaba inexorablemente obligado en su fuero interno a creer en el carácter espiritual del Yo. Esta creencia señala de una manera ilegítima la expresión de aquella tesis» (ídem).

Por lo que respecta al objeto transcendental, y al hacerlo idéntido a la noción de cosa en sí, KEMP SMITH está obligado a aceptar que aquella noción impone la tesis de que «el correlato de la unidad de apercepción es el pensamiento de una cosa en sí» (op. cit., pág. 214). Pero ello es caer en la doctrina que afirma la posibilidad de un uso transcendente de las categorías (op. cit., pág. 213). De ahí que concluye que en la doctrina del objeto transcendental hay una concepción ilegítima del uso de las categorías (op. cit., pág. 217); ello es aún más claro cuando se cae en la cuenta de que en este nivel, al ser «el objeto empírico inmediatamente aprehendido, las categorías no tienen aplicación posible a los fenómenos» (op. cit., pág. 218). De ahí que sea una noción esencialmente pre o semicrítica.

Como se recordará, hay también en este primer nivel un momento transicional respecto del segundo nivel. En este momento, representado por A 84-92, sigue asumiendo la aplicación de los conceptos puros a las cosas en sí mismas, tal y como la mantenía, dice KEMP SMITH, en la **carta a Herz** de 1772 (op. cit., pág. 220). Su tesis acerca de este subnivel es la de que «la posición crítica no ha sido alcanzada... no sólo por su especial atención sobre el único problema de la validez de los conceptos a priori, sino por su afirmación... de que las representaciones pueden ser conscientemente aprehendidas con independencia de toda relación con el entendimiento. Una contra-afirmación directa de ésta aparece en el parágrafo 14 (en los primeros cuatro párrafos), indicando así que en el período en que fue escrito este último había sido alcanzado el descubrimiento revolucionario que constituye el segundo estadio» (op. cit., pág. 222).

Segundo nivel

Este descubrimiento es esencialmente el de que las categorías son conceptos ordenadores de lo empírico, ordenación que cristaliza en la expresión 'Experiencia posible', a la cual se le asigna un papel central en la doctrina ya que sólo en relación con ella tienen las

categoría significado. El objeto transcendental no aparece más y se hace intervenir a la cosa empírica como realidad intermedia entre la cosa en sí y las representaciones subjetivas. Se abre paso así el fenomenalismo como posición que matiza el subjetivismo extremo del primer nivel. (Cf. op. cit., pág. 222-223).

Tercer nivel

En este nivel surge la nueva doctrina de la Afinidad transcendental como cualidad de los fenómenos establecida por la Imaginación productiva. En los textos más recientes de este período se introduce un matiz al hacer a esta facultad una función auxiliar (cf. pág. 225) de un nuevo elemento: el reconocimiento, el cual en un principio «es establecido como empírico y conteniendo conceptos a priori». Este nivel establece ya la triple división de facultades, sobre todo en sus textos más recientes (KEMP SMITH cree que el principio de estos textos es A 118-19). También es una nueva doctrina correspondiente a este nivel que la síntesis de la imaginación se realiza sobre la diversidad pura del tiempo (op. cit., pág. 226).

Cuarto nivel

Aquí, por fin, los puntos de vista fenomenalistas están claramente establecidos. Se impone también la consideración de síntesis transcendentales paralelas a las síntesis empíricas, y nunca como si ambas clases de síntesis formaran una única serie (op. cit., pág. 227). La Imaginación transcendental no sólo es productiva sino también reproductiva (cita para ello A 102). Por otra parte, considera que no debemos pensar que la apercepción transcendental sea la misma cosa que el reconocimiento transcendental y por tanto, como Kant sólo habla del par empírico-transcendental respecto de la primera noción, sostiene que no hay dos reconocimientos, empírico y transcendental , paralelos a los dos tipos de imaginación, sino que sólo tiene relevancia en ese contexto el reconocimiento empírico. El hecho de que en textos representativos de este período se hable de la apercepción sólo es explicable porque «Kant está haciendo uso del manuscrito más antiguo» (op. cit., pág. 231-31). Con el reconocimiento, por lo demás, se alcanza la doctrina de la triple síntesis; ésta, dice KEMP SMITH, «parece habérsele ocurrido a Kant en las vísperas de la publicación de la **KrV**. El pasaje que la expone puede haber sido apresuradamente compuesto, y cuando fueron acumulándose las dificultades imprevistas, especialmente relacionadas con el reconocimiento como proceso transcendental, Kant tuvo que resolver el asunto insertando simplemente el viejo manuscrito» (op. cit., pág. 231). Así se explicaría que la problemática del reconocimiento vaya tan íntimamente vinculada con la de la apercepción transcendental.

Para todas estas tesis, KEMP SMITH confiesa tener pruebas establecidas desde la evidencia que proporcionan los **Lose Blätter de 1775,** para cuyo análisis sigue a VAIHINGER (cf. **Die Traszendentale Deduktion,** pág. 79-98). Las conclusiones que pueden obtenerse desde este análisis son las de que, inmediatamente después de la **Carta a Herz** de 1772, Kant tenía una doctrina del entendimiento reflexionante que estaba íntimamente vinculada a los puntos de vistas espiritualistas sobre el sujeto expuestos en la noción de 'apercepción'. Estas posiciones se conjuntaban con una teoría de las Categorías en la que éstas no tienen ninguna utilidad respecto de lo sensible (cf. pág. 231-234). Los **Lose Blätter,** por tanto, tienen estre-

chos puntos de contacto con el primer nivel de la Deducción Transcendental, que debemos suponerlo escrito hacia 1775, fecha en la que aquellos se escribieron. El hecho de que no aparezca la expresión 'objeto transcendental' en los **Lose Blätter** no tiene decisiva importancia, ya que aparece la de 'algo-etwas = X' como contrapartida de la unidad del sujeto, lo que, según KEMP SMITH, puede identificarse con aquella expresión. Sin embargo, y dado que Kant ya habla de las categorías de la relación y de su ordenación respecto de lo sensible, también debe mantenerse que los textos de 1775 fueron de utilidad para la construcción del segundo nivel de la Deducción Transcendental. Los otros dos niveles de la Deducción deben fecharse como bastante más recientes, ya que la facultad transcendental de la imaginación no aparece hasta los primeros meses de 1780, por lo que se debe concluir que el cuarto nivel debió componerse unos meses antes de la publicación de la **KrV**.

Así las cosas, la valoración de la Deducción Transcendental no puede dejar de ser negativa, y KEMP SMITH reconoce que es bastante difícil sostener que cualquiera de las reordenaciones posibles pueda mejorar decisivamente nuestra comprensión de la misma; su opinión es la de que «la reconstrucción de un argumento en el que Kant no ha alcanzado a expresarse de una forma definitiva y genuinamente adecuada, tiene que quedar abierto naturalmente a todos los peligros de la arbitrariedad y de la interpretación personal» (op. cit., pág. 235).

Ahora debemos juzgar si las tesis mantenidas por KEMP SMITH se ajustan con lo que actualmente se sabe acerca de la formación de la **KrV**. Para ello podemos hacer algunas preguntas, ordenadas según los niveles anteriormente expuestos. Nuestra finalidad será fundamentalmente mostrar qué es lo que realmente pensaba Kant por los años asignados a los distintos niveles de la Deducción. Si reconocemos que Kant mantenía entonces posiciones distintas a las que caracterizan dichos niveles, debemos concluir que éstos no corresponden a la época en que KEMP SMITH los sitúa. La utilidad positiva de este repaso a las etapas de la formación de los temas de la Deducción consistirá en proporcionarnos los datos suficientes para decidir acerca de la cuestión de la redacción del propio texto de la Deducción de la **KrV** y su valor definitivo como argumento filosófico. Las preguntas a las que hacíamos referencia anteriormente son, respecto del primer nivel, las siguientes: ¿Puede la unidad de apercepción considerarse como una teoría vinculada con las creencias espiritualistas de Kant y relacionarse con la teoría de la subjetividad de la **Dissertatio**?, ¿en el período anteriormente de 1775 niega Kant que las categorías puedan tener aplicación respecto de lo sensible?; ¿existe en este período una teoría del objeto transcendental como idéntico a la cosa en sí?; ¿tiene Kant, en esa época, una doctrina del uso transcendente de las Categorías? Con respecto al tercer nivel es preciso preguntar si la doctrina de la afinidad transcendental puede ser desvinculada de la Teoría del objeto transcendental, si la síntesis de la imaginación —en relación de la diversidad pura del tiempo— aparece únicamente en 1780, y si la triple síntesis de las facultades se descubre por Kant en las mismas vísperas de su publicación de la **KrV**. Respecto del cuarto nivel, dos preguntas son decisivas: la primera, si el 'reconocimiento en el concepto' es una instancia reñida con la apercepción transcendental; la segunda, si ésta es incongruente respecto de la triple síntesis de las facultades. Para contestar a todas estas preguntas, paso a exponer mi posición acerca de la estructura de la Deducción Transcendental de la Primera edición. Las tesis que defenderé están extraídas de mi trabajo sobre **La formación de la KrV**, donde se recoge la documentación en las que se fundamentan.

Los problemas de la Deducción Transcendental parten de los problemas de la **Carta a Herz** de 1772, los cuales, por otra parte, no son sino la salida natural de las posiciones y los planteamientos de la **Dissertatio** (cf., para esta posición, VLEESCHAUWER, **La Deducction...**, II, pág. 390). Son estos mismos planteamientos los que vuelven a aparecer en estos parágrafos 13 y 14 de la Analítica de los conceptos. No es difícil exponer este asunto: Kant, en la **Dissertatio**, había intentado, sobre todo, mostrar los límites en los que debe mantenerse todo conocimiento sensible, si ha de permitirse su convivencia con el conjunto de creencias que constituyen el discurso acerca de lo inteligible. Para ello, había sugerido que la forma de darse de los objetos en la intuición era determinante de su propia constitución y que el pensamiento, aplicado a la realidad sensible, no llevaba nunca consigo **perfeccionamiento ni cumplimiento absoluto.** Así, el concepto de 'infinitud', aplicado a las condiciones de lo sensible, devenía en el concepto de 'número' o 'infinitud sensible', la cual nunca alcanzaba perfección al ser siempre ampliable en un número más; el concepto de totalidad, igualmente, sólo podía representarse de acuerdo con la sensibilidad con una totalidad relativa o subjetiva, esto es, como aquélla respecto a la cual no se ha decidido ir más allá en la síntesis; igualmente podría decirse de las nociones de «fundamento último», de 'simple', de 'necesidad', etc. Ahora bien, en 1770, todos los conceptos mencionados son **conceptos reales,** esto es, puros, en tanto conceptos de una realidad en general. Por tanto, ya en 1770 los conceptos puros se aplican a las condiciones de la sensibilidad, si bien esta aplicación, al no ser perfecta, deja abierta la posibilidad para que puedan aplicarse al pensamiento de una realidad inteligible por medio de la cual conformamos nuestra comprensión de los límites de la realidad. sensible. Por ello debemos decir que la dinámica por medio de la cual se subsumen las condiciones de la sensibilidad a los conceptos del entendimiento está ya iniciada en 1770.

La carta a Herz realmente plantea el problema de la Deducción. Pero ello es un resultado natural de aquella dinámica de subsunción a que hemos aludido. Su problema principal era éste: si los conceptos del entendimiento dependen de la espontaneidad y las condiciones de la sensibilidad dependen de la receptividad, ¿cómo pueden aquellos aplicarse a éstas y dar así un conocimiento de objetos sensibles? La contestación fue valorada por Kant como la llave escondida de la metafísica y constituye la primera expansión de la Revolución Copernicana: los conceptos del entendimiento se aplican a la sensibilidad y proporcionan objetos justo porque **ellos constituyen el objeto**. Los conceptos puros son por tanto los que conforman el objeto de la sensibilidad, independientemente de que también sirvan para **pensar** y **dar un concepto** de realidades inteligibles, aunque ya es teoría de Kant en estos años de que en ninguna medida puede identificarse el hecho de dar un concepto problemático de una realidad inteligible con el hecho de **conocerla** (Cf. para todo esto, **La formación de la KrV**, pág. 150 ss). Esto quiere decir que, contra KEMP SMITH, la problemática de la Deducción se levanta desde el principio sobre la teoría de que los conceptos puros son aplicables a las condiciones de la Sensibilidad; que Kant, en estas fechas, no tiene una teoría de que las categorías se usen para el **conocimiento** de la cosa en sí (no tiene una teoría dogmática del uso de las categorías). Por lo demás, en vano se buscará en alguno de los textos de éste período expresiones que hagan referencia a la Unidad de apercepción como requisito de toda objetividad ni al objeto transcendental como fundamento de la unidad de las representaciones; es más, respecto del primer problema todo lo que se nos dice es que el entendimiento está do-

tado de una espontaneidad formadora de los conceptos reales, y respecto del segundo difícilmente se podrá obtener alguna noticia en un período en el que todavía se considera la posibilidad de ofrecer **un concepto positivo de la realidad inteligible,** ya que el concepto de objeto transcendental, junto con todas las funciones que desempeña en la **KrV**, es dependiente de la teoría del noumeno negativo, pues sólo así puede ser representada como una 'X', esto es, como el pensamiento vacío de algo que reside en última instancia como fundamento de lo fenoménico. En esta época, el fundamento último de lo fenoménico todavía puede ser pensado por medio de un concepto positivo, esto es, de un concepto con contenido.

Que la problemática de la Deducción Transcendental se inicie en la **carta a Herz de 1772**, y que en ella haya que situar el inicio de la estrategia de la revolución copernicana, no quiere decir en ningún momento que la Deducción está ya realizada. Aquí se nos dice que los conceptos puros constituyen el objeto, pero mientras no se demuestre cómo se realiza ésto, cómo se lleva a cabo, aquella proposición no deja de ser una expresión doctrinaria y dogmática. Para solucionar este problema, se inicia después de 1772 una doble dinámica. La primera obedece exactamente a las cuestiones y a los planteamientos formulados: se tienen conceptos puros y deberá mostrarse cómo constituyen su objeto en la experiencia. Surge así, aproximadamente hacia 1774, la idea de una lógica transcendental que estudia los conceptos puros en cuanto pueden pensar un objeto en general indeterminado y representarlo únicamente como un algo —etwas— (cf. **La formación de la KrV**, pág. 199). Este objeto en general fijado por las categorías en sí mismas consideradas, tiene la cualidad de constituir un modelo que puede aplicarse tanto a lo sensible como a lo inteligible, conformando así un concepto positivo de noúmeno (de Dios, por ejemplo) (cf. **La formación de la KrV**, pág. 204). Cuando estos conceptos puros se someten a la condición del tiempo, surgen axiomas o juicios sintéticos a priori, lo que, sin embargo, queda excluido respecto del pensamiento de una realidad inteligible. Hacia 1774 (cf. op. cit., pág. 206) se establece ya una limitación de los juicios sintéticos a priori a aquellos que pueden obtenerse por medio de la aplicación de los conceptos puros a las condiciones de la sensibilidad dadas en una intuición pura. Esta dinámica, que podríamos llamar de la subsunción, tenía su ejemplo más primitivo en los juicios híbridos o heterogéneos de la **Dissertatio** en los que uno de los componentes era intelectual y el otro sensible (cf. §23, 24 y 25 de la **Dissertatio,** y las pág. 155-162 de **La formación de la KrV**). Tener en cuenta esto, es fundamental para entender cómo la expresión doctrinaria de la revolución copernicana tal y como se produce en **la carta a Herz** se va poco a poco concretando en la pregunta de la posibilidad y el modo en que los conceptos puros se aplican a las condiciones de objetividad sensible.

El detalle fundamental está precisamente en **la Dissertatio** al llamar heterogéneos a los juicios que se componen de un elemento intelectual puro más un elemento sensible puro (un ejemplo de estos juicios lo constituye en la obra de 1770 lo que más tarde será el tercer postulado del pensamiento empírico, el de la necesidad. En efecto, en este juicio se establece que algo es necesario desde un punto de vista sensible, si no ha dejado de existir en el tiempo. 'Necesario' es una representación intelectual, pero el tiempo es una representación dependiente de la sensibilidad). El problema se planteaba entonces en estos términos: ¿cómo es posible que dos elementos esencialmente heterogéneos puedan conjuntarse en un juicio? Como es fácil reconocer, la dinámica de la subsunción llevó rápidamente a la com-

prensión de la necesidad de alguna instancia que permitiera homogeneizar en un juicio lo inteligible y lo sensible. Esto sin embargo no quiere decir que la solución crítica según la cual la homogeneidad se produce por medio de los esquemas, se alcance ya en esta época; sólo quiero indicar que el problema surge hacia 1775 y que Kant intentará desde esta fecha darle solución.

Los **Lose Blätter del Duisburgsche Naschlass** de 1775 intentarán llevar adelante la problemática de la Deducción desde el punto de vista de la dinámica de la subsunción de la sensibilidad al entendimiento. Para ello establecerán la noción del 'determinar —bestimmen—'. Esta noción tiene un significado dual: por una parte, sirve para caracterizar la representación que las condiciones generales de la sensibilidad (espacio y tiempo) introducen en el significado de los conceptos puros (cf. **La formación de la KrV**, pág. 225); por otra parte, se utiliza también para denominar la actividad que los conceptos puros realizan sobre la sensibilidad en tanto que, al intelectualizarla, permiten la representación de un objeto en ella. Es en este sentido en el que se recogerá en un texto tan plenamente crítico como es el 'Breve resumen de esta deducción', con que finaliza la segunda versión de la Deducción Transcendental (B 168-169). Esta noción fuerza a que el objeto en general, que representan las categorías cuando son consideradas en sí mismas, sea calificado como 'objeto determinable', que sólo puede determinarse si hay una condición subjetiva general dada que no posea un contenido empírico. Esta condición es el tiempo (cf. op. cit., pág. 229). En cuanto que el tiempo era además condición de todos los fenómenos ya en la **Dissertatio** su intelectualización por medio de los conceptos puros, llevaba consigo la intelectualización de la diversidad empírica dada en él. Así tenemos todos los pasos de la dinámica de la subsunción:

1. Conceptos puros de un objeto en general
2. Condiciones generales de la sensibilidad
3. Aplicación a lo empírico de la determinación que las condiciones generales de la sensibilidad imponen a los conceptos puros.

La pregunta ulterior era la siguiente: ¿en base a qué se vincula alguna de las formas temporales con sus conceptos puros correspondientes? En 1775 se contesta que únicamente en virtud de que hay acciones generales que rigen en la sucesión temporal que son **analógicas** con las funciones del pensar (cf. op. cit., pág. 231). Así, tenemos que introducir un paso 2.1 dentro de los anteriores y establecer que en las condiciones generales de la sensibilidad ha de haber unas acciones generales de aprehender el tiempo, analógicas a las funciones del pensar y que posibilitan decidir qué concepto puro debemos aplicar para intelectualizar lo sensible. Inmediatamente después de 1775 Kant concretará esta acción general de la aprehensión de la sucesión temporal en la noción de 'regla general de la imaginación' (cf. Reflexión 5191 y op. cit., 255). La conclusión inmediata es que las instancias de la aprehensión, imaginación e entendimiento, no son de ninguna manera algo que Kant estableciera en las vísperas de la redacción de la **KrV**. Tanto es así que hacia 1777, Kant en las **Vorlesungen der Methaphysic** —L_1— ya ha configurado una teoría de la imaginación productiva por medio de la cual se organizan las representaciones sensibles en tanto representaciones de objetos. Esta capacidad denominada 'facultas formandi', se rige por los principios supremos del entendimiento a priori, los cuales expresan las condiciones de su actuación al determinar los

conceptos puros por una regla relacionada con el modo de existencia de los fenómenos en el tiempo. Dentro del sistema de las facultades, la imaginación se nos presenta como intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento, en tanto que por un lado su producto es la ordenación de la diversidad en una intuición, mientras que por otro, sus acciones consideradas en abstracto no son nada distinto de los conceptos puros del entendimiento, por lo que debemos situar su origen en la espontaneidad de la capacidad de representar — Gemüt. (cf. **Methaphysic L_1**, pág. 235-239 y op. cit., pág. 287-289).

Hacia 1778, Kant había descubierto, pues, todas las instancias que juegan en la Deducción Transcendental; por esto, si el texto de la **KrV** es defectuoso debemos achacarlo exclusivamente a la dificultad del tema y no a la escasez de tiempo en la redacción del mismo. Pero ahora debemos reconocer que en la estructura de la argumentación hay una premisa débil, cuya justificación va a constituir el objeto primordial de las investigaciones críticas de Kant desde esta fecha hasta la publicación de la **KrV**. La premisa débil consiste en que **para garantizar la aplicación de los conceptos puros a la ordenación de la diversidad sensible, se requiere establecer la unidad de la subjetividad que antes nos aparecía escindida entre imaginación y entendimiento.** Esta unidad de la subjetividad fraguó por estas fechas en una noción del Yo que es claramente contraria a la que se establece en la **KrV** en dos puntos esenciales: primero, en el modo de conocerlo, y segundo, en los rasgos del mismo. Acerca de lo primero, Kant sugiere en este período que llegamos al conocimiento del Yo unitario y constitutivo de nuestra subjetividad por medio de una intuición originaria y especial (cf. **Reflexión** 4723), que si bien es llamada apercepción, no puede considerarse como idéntica con la que se expondrá en la **KrV.** Su diferencia más importante reside en que dicha apercepción integra el conocimiento del sujeto individual existente, incluyendo así la conciencia de la diversidad del sentido interno, cosas que Kant atribuirá en el período crítico al sentido interno (cf. **La Formación de la KrV**, pág. 241-247), si bien, naturalmente dicho sujeto es representado fundamentalmente como pensamiento y fundamento para todo conocimiento de los conceptos puros. Acerca de lo segundo, Kant caracteriza este Yo, hacia 1776-8, como un alma inteligente que puede representarse como sustancial, simple, inmaterial y única (**Metaphysic L_1**, pág. 224-227 y 262-265). De este alma Kant dice que podemos conocer su existencia por medio de una conciencia intuitiva o apercepción, pero que de cualquier manera su naturaleza puede ser conocida a priori (cf. **Methaphysic L_1**, pág. 287, y **La Formación de la KrV**, pág. 293-295). Este detalle es fundamental porque garantizaba la validez de la psicología racional: en efecto, ésta era una ciencia deductiva en tanto que proporcionaba una aplicación a priori de los conceptos puros para establecer la naturaleza de este Yo, siendo su uso válido, por otra parte, en tanto que su objeto era dado por medio de una intuición, si bien interna y originaria, en la cual se mostrataba la existencia del mismo.

Kant se vio pronto en la necesidad de distinguir entre la conciencia de sí en tanto que ofrece una diversidad interna, un conocimiento de nuestros estados y representaciones (sentido interno o apercepción empírica), y la autoconciencia por medio de la cual se obtiene conocimiento de la unidad de las funciones del pensar (apercepción transcendental); al mismo tiempo era preciso reconocer que sólo por medio de la primera apercepción se ofrecía a la conciencia una realidad o un objeto que podía ser cognoscible y ordenable, mientras que por la segunda, únicamente se obtenía conciencia de las formas del pensar o del propio hecho

del pensamiento, lo que en ningún caso podía ser valorado como una conciencia por medio de la cual se diera un objeto. Establecer esta distinción, fue el paso decisivo para negar el valor de la psicología racional, dado que el Yo, en tanto expresión de la unidad de conciencia posibilitante de los conceptos puros, no ofrecía ninguna diversidad real, ningún objeto al cual pudieran ser aplicables las categorías; la psicología se reducía así a una ciencia empírica en tanto en cuanto sólo por medio del sentido interno podía serle ofrecida la diversidad real que pretendía ordenar y conocer. Las lecciones **Methaphysic** L_2 y K_2, ofrecen testimonios abundantes del proceso por medio del cual Kant llegó a establecer las distinciones que venimos tratando (cf. **La Formación de la KrV**, pág. 303 ss.). En ellas, poco a poco se va marcando la diferencia entre la conciencia empírica de sí o apercepción empírica por medio de la cual se tiene noticia de la existencia determinada en el tiempo, y la conciencia pura por medio de la cual se obtiene la noción de un Yo transcendental (cf. **Metaphysic** K_2, pág. 735-736), el cual no puede ser conocido ni analizado, pues no ofrece ningún contenido ni diversidad real. La consecuencia de esta distinción fue naturalmente el descubrimiento de la falacia que subyacía a toda la psicología racional, a saber, la de tomar la unidad de la apercepción, que establece sólo la unidad del sujeto, como si fuera una cosa u objeto real. Este descubrimiento sólo se obtiene hacia 1780, por lo que no es de extrañar que la sección de los Paralogismos fuera considerada inmadura por el propio Kant y cambiada totalmente en la segunda edición.

Pero si la apercepción que proporcionaba la noción del Yo como unidad de conciencia no era en ningún caso la forma de conocimiento de una realidad (sino la forma del pensar) existente, no podía hacerse semejante a una intuición. Esto quedaba relegado a la apercepción empírica en cuanto que proporcionaba conciencia de la diversidad por medio de la intuición interna. Pero si la apercepción pura no es intuición, como mantenía Kant en 1775, ¿qué forma de conocimiento es?, ¿cómo llegamos a ella? **La importania de esta pregunta es la de que también era aplicable a nuestro conocimiento de los conceptos puros.** Mientras que el Yo era conocido por una intuición interna en la cual se daban todos los actos y funciones de la subjetividad, era fácil explicar nuestro conocimiento de los conceptos puros, por medio de una introspección inmediata. Como dice en una de sus reflexiones «yo puedo conocerme a mí mismo según el pensar, el sentir y el querer» (**Reflexión** 4596); el reconocimiento de sí como inteligencia es una de tantas cosas a las que se puede llegar, en 1775, por medio del sentido interno. Pero si el pensar y sus conceptos no forman parte de la diversidad que puede ofrecer el sentido interno, entonces explicar cómo tenemos conciencia de ellos, se torna un problema difícil y urgente, tanto como lo es el de explicar cómo nos reconocemos en tanto somos una unidad de conciencia o Yo. Mientras que esto no estuviera plenamente explicado había pocas posibilidades de llevar adelante la dinámica de subsunción ya que esta precisamente fallaba en su primer paso, a saber, el de la existencia de los conceptos puros.

Para establecer con claridad la noción de Yo como último fundamento de conocimiento, y de los conceptos puros como nociones necesarias para el conocimiento en cuanto formas de pensar de esta unidad de conciencia, Kant tuvo necesidad de llevar adelante una dinámica claramente distinta de la de la subsunción. Si ésta partía de los conceptos puros y quería llegar a la explicación de la forma en que éstos tenían relevancia para la ordenación de la diversidad empírica, la que ahora vamos a exponer parte de lo empírico y de sus ordenaciones e intenta ofrecer un sentido para la noción de concepto puro y de Yo desde **la refle-**

xión sobre las condiciones que hacen posible aquella ordenación. Podíamos, por tanto, llamar a esta dinámica 'ascendente', ya que tiende a mostrar las condiciones que hacen posible el conocimiento de los conceptos puros desde lo empírico. Su conclusión va a ser principalmente el establecimiento de la noción de 'entendimiento reflexionante' y de los conceptos puros como formas generales de la reflexión sobre una diversidad. Desde esta dinámica, el Yo no será ya más un objeto sustancial sino una condición última de todo conocimiento a priori, de toda reflexión unitaria y conceptual. Podemos describir ahora esta nueva dinámica.

No debemos pensar, ante todo, que la dinámica ascendente que ahora vamos a exponer sea nueva en Kant. Tiene una vieja historia, pues procede de una objección propuesta por Lambert a Kant en 1770 a raíz de su lectura de la **Dissertatio**. La objección era la siguiente: si el tiempo, como quería Kant, era una sucesión subjetiva, una de dos, o los cambios que se dan en el tiempo son igualmente subjetivos o, si son reales, no pueden ser conocidos ni establecidos en el tiempo subjetivo de la conciencia. Ninguna de las dos alternativas era buena para Kant (cf. **Briefe,** X, pág. 103-111). Esta objección fue decisiva para el porvenir filosófico de Kant y sobre todo para el descubrimiento de la estrategia copernicana en 1772. El problema fundamental que desencadenaba era precisamente el de explicar cómo desde la subjetividad se podía dar cuenta de las relaciones reales de las cosas, cómo el entendimiento podía producir principios que regularan precisamente las relaciones reales. La **carta a Herz** de 1772 establece justo esta cuestión (cf. **Briefe** X, pág. 130-131). Para contestar a ambos, problema y objección, Kant no podía apelar a la idea abstracta y general de que los conceptos puros instituyen el objeto y sus relaciones a priori, sino que debía mostrar con claridad que la sucesión subjetiva de la diversidad empírica en tanto condicionada por el tiempo como modo de intuición interna, permitía dar cuenta de las relaciones reales de la diversidad empírica en tanto en cuanto mostraba un orden interno que se imponía a la propia conciencia, un orden interno reglado de manera general. Los **Lose Blätter** de 1775 se enfrentan directamente al problema y proporcionan la solución que estará vigente en la **KrV**. Los textos más importantes corresponden a las **reflexiones** 4675, 4677 y 4678. Aún cuando han sido expuestas ya en otro lugar (cf. **La formación de la KrV**, pág. 235) sería conveniente volverlas a citar aquí:

> «la interna necesidad de los fenómenos, esto es, aquella relación que es considerada como determinada por una regla general que los hace exentos de lo subjetivo, es el objeto» (**Reflexión** 4675).
>
> «dado que los fenómenos no los podemos construir... hemos de tener reglas de su exposición. Estas son reglas efectivas de los fenómenos mismos, en tanto que deben descubrirse en el análisis de lo interno de los mismos» (**Reflexión,** 4678) .
>
> «los fenómenos se refieren a un objeto únicamente cuando su relación según las condiciones de la intuición se considera determinable según una regla. De otra manera sólo serían acepciones internas de la capacidad de representar» (**Reflexión,** 4677).
>
> «si sucede algo en mi representación , aún no sucede en el objeto mismo a no ser que la representación esté determinada como una consecuencia, lo cual no puede suceder sino según una ley general, de tal manera que toda sucesión se

determine por algo precedente; de otra forma no llamaría a la sucesión de las representaciones sucesión en el objeto. Por ello, para proporcionar un objeto a mis representaciones, debo exigir siempre que la representación sea determinada según una ley general, pues en la ley consiste el objeto» (**Reflexión,** 4675).

La cuestión decisiva es que la regla general que permite traducir la sucesión subjetiva a sucesión en el objeto, debe ser encontrada en un análisis de la conciencia sucesiva misma de la diversidad sensible; es por ello por lo que debemos reconocer aquí los planteamientos básicos de las Analogías, lo cual, por otra parte, ya se dice explícitamente en las Reflexiones 4675 y 4681 (cf. pág. 235 y 238 de **La Formación de la KrV**). Ahora bien, las mismas reglas pueden ser aplicables a todo tiempo y entonces permiten una ordenación objetiva de la serie temporal completa. Las Reflexiones 4682 y 4681 exponen ya perfectamente el sentido de los principios de las Analogías en cuanto reglas generales para la ordenación de todo tiempo dado.

Como ya vimos al exponer la dinámica de la subsunción, o dinámica descendente, esas reglas generales que permiten hacer de la sucesión subjetiva una sucesión objetiva (contestando así a la objección de Lambert) son en **Methaphysic** L_1 (que debe fecharse hacia 1777) las constituyentes de la capacidad de imaginar —facultas formandi—, la cual debe presentar unos únicos principios generales si ha de garantizar una homogeneidad de resultados en su ordenación de la temporalidad y de la diversidad empírica dada en ella. El paso decisivo que se da en estas fechas es el de que cuando estas acciones o reglas son representadas en abstracto, esto es, se reflexionan sobre ellas y **son reconocidas,** se llaman conceptos puros. Así, dice Kant: «las condiciones y acciones de la capacidad de imaginar consideradas en abstracto son conceptos puros del entendimiento o categorías» (**Methaphysic** L_1, pág. 239). Puesto que las reglas generales de la imaginación no eran sino las formas de ordenar la diversidad sucesiva en el tiempo, los conceptos puros no son sino la expresión abstracta de las formas generales de reflexionar sobre una diversidad dada. Así dice Kant en la **Reflexión** 5051: «hay conceptos cuyo único sentido no es otro que el de una u otra reflexión a la que pueden ser sometidas las representaciones que sean recibidas; pueden ser llamados conceptos de la reflexión... y serán las meras acciones del entendimiento que, considerándolas en sí mismas principios de la posibilidad de juzgar, se aplican siempre a los juicios sobre la relación, ya que toda reflexión precede al juicio». El entendimiento, desde esta perspectiva, se considera ahora como la capacidad de reflexionar sobre la diversidad. Así lo mantiene Kant en **Methaphysic** L_1, pág. 239-240: «el entendimiento a priori es por consiguiente la capacidad de reflexionar sobre los objetos». La apercepción, la autoconciencia de sí como constituyendo una unidad, se explica ahora de una manera distinta a la que tenía lugar por medio de la intuición originaria: es sólo el pensamiento que se abre paso a través del reconocimiento de la existencia de una regla: si se reconoce una regla debe pensarse una unidad de la conciencia. Las siguientes **Verlesungen der Methaphysic** K_2 ya mantienen esta teoría: «por medio de las reglas nosotros pensamos una unidad de conciencia» (pág. 586). Esta unidad de conciencia se considera como una esencial condición para que las representaciones puedan ser ordenadas y reconocidas como representaciones de un sujeto, lo que a su vez está condicionando que exista una reflexión sobre ellas según las acciones del entendimiento. Esta nueva forma de establecer la unidad de la conciencia en tanto reconocida a partir de las existencia de re-

glas, tiene una decisiva influencia sobre el cambio radical en Kant hacia 1779. Pero antes de entrar en este terreno ya podemos establecer algunas conclusiones opuestas a las mantenidas por KEMP SMITH respecto del orden de composición de la Deducción Transcendental. La cuestión es que este tipo de descubrimientos, y otros que ya he descrito en mi obra anterior, decidieron a Kant a escribir su libro fundamental. De hecho sólo le detenía el obstáculo de la Analítica, que ahora podía esperar superarlo. Cuando se decidió a hacerlo, resumió fundamentalmente sus reflexiones de diez años, pero respetando no la diversidad temporal de los textos, sino la lógica de las dos dinámicas: la de subsunción, determinación, o descendente, y la de reducción, reflexión, o ascendente. Esto es lo que hace difícil la primera deducción: la mezcla de las dos estrategias. Para simplificar las cosas, la Segunda edición decidió primar la más vieja versión: la de determinación iniciada en los **Lose Blätter** de 1775.

Lo fundamental a tener en cuenta es que si bien es cierto que Kant, en el período entre 1775 y 1778, mantiene una teoría no crítica del sujeto, en cuanto que es posible un conocimiento a priori de la naturaleza de éste por medio de las categorías, posibilitada por una concepción de la apercepción muy próxima a la de una intuición intelectual u originaria, incluyendo en ella la noción posterior de sentido interno y de apercepción empírica, ello no quiere decir que la instancia expuesta en la **KrV** bajo el título de apercepción pura, sea un residuo de las creencias espiritualistas del tiempo de la **Dissertatio** como quería KEMP SMITH; ni siquiera se puede decir que sea una vieja secuela de la concepción precrítica del sujeto de los años arriba expresados; antes bien, la caracterización de la apercepción en cuanto pura no es sino el último paso de la evolución del pensamiento de Kant sobre estos problemas. En sí misma, la apercepción pura va íntimamente ligada con la estrategia reflexiva o ascendente tendente a mostrar las condiciones de objetividad desde la diversidad empírica; en tanto que esta estrategia finaliza con el reconocimiento y expresión en conceptos de las reglas de la síntesis de la imaginación en el tiempo puro, y puesto que desde el pensamiento de estas reglas se llega a la representación de la unidad de la conciencia, el último paso en la evolución de la teoría del Yo sólo puede alcanzarse si se ha obtenido la noción de 'reconocimiento en el concepto de las reglas de la imaginación'. Reconocimiento y apercepción pura van íntimamente ligados en este período inmediatamente anterior a la publicación de la **Krv**. De ahí que sea preciso negar la teoría de KEMP SMITH para quien la apercepción corresponde a los estratos más viejos de la Deducción Transcendental mientras que la tesis del 'reconocimiento en el concepto' debe situarse en los meses anteriores a la publicación de la **KrV**. Por el contrario, nosotros hemos visto que la apercepción pura, como representación de la unidad de conciencia, sólo es alcansable desde el reconocimiento de las reglas, produciéndose todo ello hacia 1778-79. Naturalmente que la noción de apercepción es bastante más antigua, pues surge con fuerza hacia 1775 en **Lose Blätter**, puero no puede decirse lo mismo de la noción de apercepción pura, que fue trabajosamente introducida hacia el final de la década y diferenciada de la apercepción empírica como forma de llegar a conciencia, no de la reglas formales del pensar, sino de la diversidad real del sentido interno. Desde esta perspectiva también puede decirse que el último de los elementos que juega en la triple síntesis de las facultades expuesta en la Deducción Subjetiva, no adquiere la caracterización con que aparece en la **KrV** hasta un año o dos antes de la publicación, pero que ya desde 1775 venía siendo considerado como un elemento fundamental del conocimiento (cf. **Las Reflexiones**

sobre la apercepción de 1775: 4678, 4674, 4675 y 4676). Pero también puede decirse esto de la aprehensión y de la imaginación: no hay ningún texto en las **Reflexiones** y en las **Vorlensungen** que ofrezca una identidad de matices o una semejanza tan profunda que permita su consideración de texto fuente respecto de alguno de los pasajes de la redacción de la **KrV**. Pero esta sugerencia sólo permite otra: la de que Kant fue creador y ordenador de las doctrinas que expuso en su obra hasta el último momento, la de que la **KrV** fue publicada en un mómento en el que aún estaba sometida a un proceso de fijación y perfeccionamiento de alguno de los conceptos básicos y fundamentales de su propia doctrina. La noción de apercepción pura fue uno de ellos. Pero no fue el único. La noción de objeto transcendental fue la otra. Pero, dado que ya ofrecí en el capítulo V de la primera parte de este trabajo las razones por las que cabe considerar esta última noción como inmadura, dedicaré sólo atención aquí a la noción de sujeto transcendental.

Como es sabido, esta noción hace referencia a la doctrina según la cual la representación 'Yo' es vacía de contenido no constituyendo en ningún sentido un concepto, sino sólo la reflexión que reconoce la unidad de las reglas del pensar. Sin embargo, a veces, Kant le atribuye también una función parecida a la de un noúmeno que puede considerarse como fundamento de los fenómenos. Así aparece por ejemplo la noción en A 545, donde se mantiene que «si sólo seguimos la regla natural en aquello que puede ser la causa de los fenómenos, entonces podemos despreocuparnos del fundamento de esos mismos fenómenos y de que su interdependencia se conciba en el sujeto transcendental, sujeto que nos es empíricamente desconocido». Este fundamento inteligible no afecta a las cuestiones empíricas, sino sólo al pensamiento puro. Hay motivos para considerar que esta última interpretación del sujeto transcendental, que en cierto sentido es paralela a la del objeto transcendental como fundamento de los fenómenos, sí es un residuo de la comprensión precrítica del sujeto que se desarrolla con posterioridad a los **Lose Blätter** de 1775, que por lo demás, se opone a la consideración de las categorías en tanto meras formas generales de la reflexión. En efecto, esta nueva versión del entendimiento como capacidad de la reflexión imponía que los conceptos puros no tuvieran efectividad ni empleo en la producción de juicios más que cuando una divesidad fuera dada por medio de una receptividad a aquellas funciones de la reflexión. Sólo así podrían tener validez objetiva. Mientras que Kant confundía la apercepción por medio de la cual se daba la unidad de conciencia o Yo como forma de pensar, con la apercepción en virtud de la que teníamos conciencia de nuestra propia conciencia y de la diversidad de la misma (y esto sucede en 1775), pudo mantener la teoría de que el Yo se daba a conocer en la intuición como una realidad existente provista de la capacidad de pensar, y así desarrollar, sin conciencia de caer en un incumplimiento de su doctrina de las cateorías utilizables sólo en la ordenación de lo sensible, la tesis de que la naturaleza del Yo era cognoscible por medio de la aplicación de las categorías a aquella intuición interna por medio de la cual se nos daba el pensar y el Yo. Es así como pudo mantener la existencia de una psicología racional hasta 1778-9. Sin embargo, a partir de la dinámica reductiva, Kant tuvo oportunidad de distinguir entre la conciencia de las meras formas del pensar, que eran de natualeza pura y, a partir de ellas, la unidad de la conciencia, y la de la diversidad real interna, descubriendo así que sólo a través de esta última podía ofrecerse algo al entendimiento para que este aplicara sus funciones del pensar y produjera la correspondiente ordenación. En tanto que la uni-

dad de la conciencia no ofrecía ninguna materia al pensar, las categorías no podían ser aplicadas a ella ni por tanto producir ningún tipo de juicios acerca de la naturaleza del Yo. Así, la psicología racional perdía todo su contenido y devenía un entramado de Paralogismos o de falsos razonamientos. Del Yo no podía decirse nada ni podía representarse nada. En este sentido era una representación vacía. Sin embargo, en tanto unidad de la conciencia era necesario para todo conocimiento, y en tanto que Kant en la primera edición aún conserva una fuerte inclinación fenomenalista a considerar los fenómenos como **meras** representaciones de una conciencia, la unidad de ésta era también condición de la propia existencia de los fenómenos. Esta tesis es realmente antigua, pues aparece con fuerza en las **Reflexiones** del período 1770-75, como por ejemplo la 4435, donde se mantiene que «**el principio** interno de los fenómenos puede ser conocido únicamente por el sentido interno», que por esta época como sabemos ofrece la conciencia de un Yo (cf. **Reflexión** 4230). Sin embargo, Kant debía conjuntar la consideración del sujeto como fundamento de los fenómenos con su teoría más reciente de que dicho fundamento era en sí mismo desconocido. Esta conjunción es la que se ofrece con la noción de sujeto transcendental en tanto en cuanto, por una parte, es representado como algo desconocido en sí mismo, y por otra, es elevado a la categoría de noúmeno o fundamento no sensible de lo que existe empíricamente. Por ello aún en 1780 Kant estaba afirmando que «la idea de alma estaba fundada sobre la necesidad del entendimiento de referir todos los pensamientos y percepciones internas sobre el Yo y a tomarlo como único sujeto permanente para alcanzar la unidad del autoconocimiento» (**Reflexión** 5553), jugando así respecto a la realidad interna una función parecida a la que jugaba el objeto transcendental en la ordenación de la realidad externa. Sin embargo, una comprensión más rigurosa de la apercepción pura en tanto conciencia de la unidad del **hecho del pensar** debía impedir esta atribución a la representación del Yo de los papeles de un noúmeno, alejando así la posibilidad de la noción del sujeto transcendental. Esta comprensión más rigurosa de la apercepción se hace efectiva en B 143 por ejemplo, en la segunda versión de los Paralogismos, donde se mantiene que «el Yo es simplemente la conciencia de mi pensar». Ello explicaría la revisión de todo el capítulo de los Paralogismos en tanto que en la primera versión el alma seguía siendo, como en la reflexión anteriormente citada, el nombre del objeto transcendental del sentido interno (cf. A 361); es por todo ello por lo que puede concluirse que la noción de sujeto transcendental es una solución provisional, típica de la inmadurez del texto de la primera edición de la **KrV**.

Hasta ahora, hemos venido exponiendo la evolución de los temas de la Deducción Transcendental, y lo hemos hecho poniendo de manifiesto la existencia de dos dinámicas distintas y coherentes: la subsuntiva y la reflexiva. Ambas pretenden establecer la misma argumentación sólo que lo que para una es la premisa, para la otra es la conclusión. El motivo de estas dos direcciones en la argumentación de Kant, obedece realmente a la existencia de dos problemas fundamentales: el de construir una noción adecuada de Yo y el de reflexionar sobre las condiciones que permite a las representaciones empíricas dadas a una conciencia ofrecer un orden de sucesión riguroso que muestre el orden en que se relaciona la propia diversidad sensible en la realidad. Cuando Kant parte fundamentalmente desde el primero, el curso de su razonamiento se adecua a la dinámica de la subsunción, o descendente, cuando lo hace desde el segundo, su dinámica es reflexiva, o ascendente, pues pretende obtener, desde

la reflexión sobre lo empírico, conciencia de las reglas de su ordenación y de la unidad de la conciencia que las posibilita. De ahí que en ningún momento debemos suponer que las dos dinámicas sean excluyentes; han convivido durante los años en que Kant preparaba pacientemente su criticismo, y conviven en la **KrV**.

Desde lo dicho, se puede entender perfectamente la estructura de la Deducción Transcendental de la primera edición. Efectivamente, esta versión se divide en dos secciones que coinciden con la segunda y tercera de la Deducción de los Conceptos puros. En la primera de ellas se sigue una explicación de todas las instancias que intervienen en la Deducción por medio de un proceso **reflexivo** que intenta regresar desde las condiciones de ordenación de lo empírico hasta la unidad de la conciencia producida por el reconocimiento de las reglas de la imaginación. La sección segunda, por tanto, es la exposición que resume la dinámica reflexiva que Kant había desarrollado durante los años anteriores. En ella se introduce todos los avances que un año antes se habían realizado respecto de la distinción de la apercepción pura y la apercepción empírica o sentido interno y tiene un carácter unitario evidente, si se piensa que expone sistemáticamente lo que durante años habían sido tentativas más o menos desordenadas. En la tercera sección prima, por el contrario, la dinámica de la subsunción que, partiendo de los conceptos puros y de la unidad de conciencia, intenta llegar a las ordenaciones que estas instancias producen en lo empírico a través de la imaginación, si bien en A 120 se vuelve a iniciar el proceso reflexivo ascendente.

Desde lo que podemos establecer basándonos en lo que sabemos de la evolución del pensamiento de Kant (guardando naturalmente las necesarias reservas que toda ordenación de este tipo merece), no hay evidencia para mantener que la Deducción Transcendental de la primera edición sea una conjunción poco razonada de textos, sino que se nos revela como un resumen bien construido de las formas de enfrentarse al problema por parte de Kant durante cinco o más años, que ordena estructuralmente lo que sólo había sido descubierto de una manera sucesiva. La Deducción Transcendental muestra su génesis, pero al mismo tiempo se sitúa respecto a ella como su exposición más ordenada. En todo caso, aquí, también, la historia del problema descubre la lógica del problema; de ahí que el texto de la **KrV** al exponer la lógica que vincula las distintas instancias entre sí, esté también organizando la historia de la Deducción cuyos orígenes en la **Dissertatio** (con la necesidad de que los conceptos puros se distingan en su uso sensible respecto de su uso intelectual) y en la **Carta de Lambert** de 1770 (con la necesidad de mostrar cómo la sucesión subjetiva puede dar cuenta de la sucesión real) son al mismo tiempo las premisas de cada una de las dinámicas en que la Deducción se expone. Pero no todo en la primera edición es maduro. Lo que en cualquier caso lo es, es la estructura en que se expone el argumento; esto es decisivo porque si un argumento tiene una estructura unitaria es difícil sostener que no haya habido una ordenación de los textos con que se construye, lo que en cualquier caso contradice las opiniones de los filólogos. Sin embargo, otros pasajes concretos de la Deducción reflejan con evidencia que la **KrV** no es el final de la evolución del pensamiento de Kant. Conceder a estos pasajes concretos el mismo peso que a lo que hemos venido considerando como constitutivos de la senda o argumentación principal de la Deducción Transcendental, es un error del que no puede dejar de resentirse las exposiciones de PATON y los demás partidarios de una interpretación literal de esta parte de la **KrV**. Como hemos visto, la noción de Objeto Transcen-

dental y de Sujeto Transcendental no merece semejante valoración. La noción de Afinidad Transcendental tampoco.

B) LA ESTRUCTURA DE LA SEGUNDA EDICION

Desde la valoración de la primera versión de la Deducción Transcendental, podemos acercarnos a la estructura de la segunda edición. En términos generales puede decirse que esta segunda versión se diferencia de la primera esencialmente por el hecho de dar el espaldarazo definitivo a la dinámica de la subsunción para la exposición de la argumentación central, lo que en cualquier caso es más coherente con el proceder sintético en que se desenvuelve la totalidad de la **KrV**, teniendo en cuenta que la dinámica reflexiva quedaba vigente en las Analogías. Ello sin embargo era posible por la madura comprensión de la apercepción pura, cada vez más cercana a la unidad lógica de conciencia constituida por medio de la vinculación de representaciones en los juicios, y por una interpretación de los conceptos puros como resultado de aplicar las funciones lógicas del pensar a una diversidad real dada en general; esta madura comprensión de ambas cosas hizo posible una buena teoría de las premisas de la dinámica de subsunción en que transcurre la nueva Deducción. Esta dinámica acaba mostrando cómo estos conceptos pueden constituir principios que configuran la noción de experiencia posible. No puede aceptarse por tanto la posición de VLEESCHAUWER (cf. **La Deduction Trascendentale,** III, pág. 275) según la cual Kant abandonaría la noción de Experiencia posible en la segunda edición de la Deducción. Obviamente, la abandona como premisa para la dinámica reflexiva, pero en ningún momento la abandona como conclusión, como se puede ver con claridad en B 165, donde precisamente se establece los resultados de la sección entera.

En relación con el problema de cómo se conexionan los distintos parágrafos de la segunda versión, hay en la bibliografía una polémica que ha enfrentado a autores importantes. Como es sabido, la segunda versión de la Deducción se divide en parágrafos que son numerados desde el 15 al 27; del 15 al 20 se desarrolla la noción de apercepción y la de las formas lógicas de los juicios derivadas de ella como funciones del entendimiento que constituyen la base de los conceptos puros. El parágrafo 20 establece un resumen de todos los parágrafos anteriores, exponiendo la conclusión de que «lo diverso de una intuición dada, también se halla sujeto necesariamente a las categorías» (B 143). A partir de aquí, siguen los parágrafos 22-23, 24-25 y 26, en los cuales se mantiene la necesidad de que las categorías se apliquen únicamente al conocimiento de las cosas dadas por intuiciones empíricas (§22-23), lo cual debe producirse en cuanto que introducen determinaciones en el sentido interno en general, esto es, en cuanto que los conceptos se hacen intuibles como relaciones temporales puras (§24-25, y especialmente B 159). Unicamente a través de estas determinaciones conceptuales del tiempo puro se puede ordenar la diversidad empírica que es dada en él, concediendo así valor empírico a las categorías (§26). La polémica a que hacía antes referencia es la siguiente: si como D. HENRICH mantiene «la tarea de una Deducción Transcendental es mostrar que las categorías de nuestro entendimiento son apropiadas para el conocimiento de los fenómenos dados en la unidad de una experiencia conjunta» (**Die Beweisstruktur...,** pág. 91) entonces es comprensible que determinados autores hayan pensado que la Deducción Transcendental de la segunda edición finalice en el parágrafo 20. ADICKES en su **Kants**

Kritik der..., pág. 139, y PATON, en su **Kant's Metaphysic of...**, I, pág. 501, así lo hicieron. ¿Qué significaba entonces los parágrafos del 21 al 26? Su interpretación, de un modo un tanto incoherente, se apoyó en una observación dada por Kant en el prólogo a la primera edición en la que se distinguía en la Deducción dos cuestiones: la de qué puede conocer el entendimiento con independencia de toda experiencia y la de cómo es posible la facultad de pensar misma. (A XVII). El razonamiento de los autores anteriormete citados podía ser el siguiente: desde los parágrafos 15 al 20 se muestra una solución al problema de qué y cuánto podemos conocer independientemente de la experiencia, y desde los parágrafos 20 al 26 se muestra cómo es posible y en base a qué condiciones subjetivas se construye el conocimiento a priori. La objeción de HENRICH es acertada al hacer ver que es difícil que pueda llegar a aplicarse la nota u observación del prólogo de la primera edición a la estructura de la segunda versión de la Deducción. Por lo demás, es cierto que la palabra 'wie' que caracteriza el sentido del segundo de los problemas que quería tratar la Deducción de la primera versión, tiene su aplicación en la cuestión de cómo es posible el entendimiento mismo, pero de ninguna manera se interroga por el modo según el cual las categorías pueden aplicarse a la ordenación de la diversidad empírica. Esta última cuestión es la que decide desarrollar la parte de la Deducción que corresponde a los parágrafos 21-26 (cf. HENRICH, **Die Beweisstruktur...**, pág. 92). Es más, esta última cuestión tiene sentido únicamente en el contexto de la investigación que pretende decidir hasta dónde y cuáles son los principios sintéticos a priori, esto es, las aplicaciones de los conceptos puros a la realidad sensible, y por tanto forma parte de la cuestión correspondiente a la Deducción Objetiva, esto es, de aquella que interroga por cuáles y cuántos son los conocimientos que podemos obtener independientemente de la experiencia. La conclusión que se sigue de la negación de la opción de ADICKES-PATON es la de que no hay motivos para pretender hacer redundante la exposición de la segunda versión de la Deducción Transcendental, esto es, la de que es obligado mantener que la Deducción en **KrV-B** finaliza, no en el parágrafo 20 sino en el parágrafo 26.

Una segunda opción en la interpretación de las relaciones entre los distintos parágrafos es la ofrecida por ERDMANN (**Kants Kritizismus**) y VLEESCHAUWER (**La Deduction...**, III, pág. 24 ss). Según estos autores y como hemos dicho en las páginas anteriores, hay dos dinámicas para exponer el argumento de la Deducción: una va desde lo empírico y sus ordenaciones reales hasta la unidad de la conciencia (dinámica reflexiva o 'von unten'), otra se inicia en la unidad de apercepción y finaliza en la ordenación de lo empírico (dinámica de la subsunción o 'von oben'). Pues bien, para estos autores, hasta el parágrafo 20 se desarrolla una típica exposición 'von oben' y desde el parágrafo 20 tendría lugar la exposición 'von unten'. Contra esta interpretación también ha protestado de una manera acertada HENRICH: en efecto, en ningún caso puede distinguirse entre la relación de las categorías con la intuición en general en el §20 y la misma relación entre categorías y diversidad empírica en §26 (op. cit., pág. 93), ya que en la primera se establece que las categorías deben unificar la diversidad de cualquier intuición sensible, y en la segunda se afirma que las mismas categorías deben efectivamente unificar la diversidad empírica, la única que nos es dada de manera real. En ambas partes, por tanto, se nos presenta una típica exposición 'von oben'. Desde esta segunda opción, por tanto, tampoco hay motivos para considerar que haya en la segunda edición dos Deducciones Transcendentales.

Desde lo dicho es fácil comprender que se haya impuesto recientemente la consideración de que la Deducción de la segunda edición constituye una unidad con una única conclusión: la que se establece en el parágrafo 26 y la que mantiene que existe un uso empírico universalmente posible de los conceptos puros. Así, se reconoce a partir del trabajo de HENRICH, que es seguido por BOSSART (**Kant's Trascendental Deduction,** pág. 394 y 397). El primero entiende que el argumento de la Deducción debe mostrar que el uso de los conceptos puros está limitado a su empleo en la ordenación sensible, lo cual hace necesario no sólo la demostración establecida en §20 según la cual las categorías valen para la ordenación de cualquier intuición, sea o no la nuestra, siempre que sea sensible. Esta conclusión sin embargo es más amplia que lo que sería de desear y por ello Kant debe añadir los siguientes parágrafos en los cuales muestra que si no hay intuiciones a priori efectivamente dadas, no hay uso real de las categorías, limitando así éste a las condiciones espacio-temporales, asegurándose así al mismo tiempo la validez de aquellas respecto de las representaciones empíricas que han de venir dadas en dichas condiciones. El siguiente texto del trabajo de HENRICH es el decisivo:

> «una alternativa a la Deducción Transcendental ha de comenzar con la doctrina de las categorías como reglas de unidad de una conciencia posible en general (conforme a los parágrafos del 16 al 18 de la segunda edición). Después debe mostrar que se presuponen intuiciones a priori para que las categorías puedan ser aplicadas sobre representaciones sensibles dadas. Esto parece evidente si se piensa que las categorías son consideradas sólo como operadores los cuales no permiten conocer por sí mismos nada acerca de las condiciones bajo las cuales podrían ser aplicadas. Sin tal posibilidad de aplicación, carecen de el momento esencial de su referencia. La referencia de un concepto a priori, como es el caso de las categorías, puede ser únicamente accesible a priori...; si no hay ninguna intuición a priori, tampoco hay uso de las categorías en general... Pero en tanto que esto sucede, hay también asegurada una aplicación de las categorías sobre todas las representaciones sensibles; pues ninguna representación sensible puede ser dada fuera de las formas de la sensibilidad... De esta manera se puede alcanzar el resultado que Kant obtiene en el §26 al derivar desde el hecho de darse representaciones únicamente del espacio y del tiempo, su necesidad como condición de cualquier uso de las categorías. En tanto que esto sucede, la Deducción Transcendental no puede ser llevada a cabo a través de dos pasos de prueba» (op. cit., pág. 96).

Es preciso aceptar esta interpretación, que tan bien se adecúa, por otra parte, con la interpretación que dimos de las categorías en los puntos anteriores. Sin embargo, no es realmente una explicación completa de los motivos por los cuales debe exigirse la unidad para la segunda versión de la Deducción.

En efecto, como hemos señalado, el §26 tiene como fundamental motivo hacer hincapié en la validez de las categorías no sólo respecto de la intuición pura, para así tener una referencia y determinar su significado de una manera pura, para constituir los principios sin-

téticos a priori que deben funcionar como reglas de la experiencia posible, sino también respecto de la diversidad pura, no ya para posibilitar la noción ontológica de Experiencia posible sino para ordenar la diversidad empírica en una percepción. El carácter decisivo de este parágrafo, entonces, es introducir la tesis de la primera edición según la cual la síntesis de la aprehensión de lo empírico debe hacerse según los conceptos de las categorías para posibilitar la percepción de un objeto en la intuición. Así se puede concluir desde B 160-161. Allí se nos dice que «por síntesis de aprehensión entiendo aquel enlace de la variedad de una intuición empírica mediante la cual se hace posible una percepción». Dado que toda aprehensión ha de desarrollarse en el tiempo y éste es ordenado conforme a las categorías, «toda síntesis que haga posible la misma percepción se halla sujeta a las categorías». 'Percepción', en cuanto forma de conciencia que resulta de la aplicación del pensar a la diversidad empírica, no hace referencia, sin embargo, ahora, a la conciencia de la diversidad empírica en cuanto subjetivamente relacionada, sino a la conciencia de la realidad empírica en sus relaciones reales (cf. los dos ejemplos que propone Kant en B 162-163 y que en cierto sentido exponen de una manera abreviada la tesis de las Analogías). Según la teoría que he venido sosteniendo, esta aplicación de las categorías a los empírico para producir una conciencia objetiva de de las relaciones reales de la diversidad es necesaria para cumplir la función referencial de las Analogías en tanto que por medio de ella se permite la conceptualización de la realidad empírica o, desde otra perspectiva, el dar referencia a los conceptos mediante la presentación de un objeto que le corresponda en la intuición. Esto es independiente del hecho de que Kant necesitara establecer la limitación del uso de las categorías a las condiciones de la intuición sensible espacio-temporal, y constituye una finalidad autónoma dentro de la estrategia general de la **KrV.** De ahí su necesidad dentro de la estructura de la Deducción Transcendental, y de dedicarle un parágrafo dentro de la misma. Incluso podemos profundizar aún más en la estructura de esta segunda Deducción si discutimos un prejuicio bastante extendido sobre ella, a saber, el de que Kant abandona en ella el aparato de facultades subjetivas que era típico y característico de la primera (cf. VLEESCHAUWER, III, pág. 275). La cuestión que debemos afrontar es la de si en la segunda edición se mantiene el entramado subjetivo de las facultades, y si ello influye de alguna manera en la estructura de la misma.

La primera pregunta puede exponerse así: ¿existe en la segunda edición algo correspondiente a las instancias de las síntesis de la aprehensión, de la imaginación y del conocimiento en el concepto? Es evidente que sí. Existe la síntesis intelectual, la síntesis 'speciosa' o figurada de la imaginación y la síntesis de la aprehensión, presentada ahora como la yustaposición de la diversidad en el sentido interno. La deducción de la segunda versión, hasta el §20, muestra la necesidad de las categorías en la ordenación de cualquier intuición siempre que sea la de una receptividad. En tanto que ésta diversidad aún no ha sido dada en concreto, las categorías sólo se representan como el pensamiento o las funciones de síntesis de los juicios aplicables a una hipotética realidad dada. Estos es claro desde B 151, donde se dice que «la síntesis que sería pensada en la mera categoría en relación con la **diversidad de una intuición en general...** recibe el nombre de síntesis del entendimiento, 'synthesis intellectualis', y desde el mismo enunciado del §20, en el que se hace valer a las categorías para **todas las intuiciones sensibles.**

Como vimos, era típico de la dinámica de la subsunción el que lo conceptos puros

se **determinaran** según las formas generales de síntesis en el tiempo como forma del sentido interno; en tanto, se consideraba la síntesis de la diversidad pura del tiempo, se hacía preciso de una facultad que, sin ninguna intromisión de representaciones empíricas, produjera reglas o representaciones por medio de las cuales nos representáramos el tiempo de una manera ordenada. La Imaginación era una tal facultad, y como la diversidad que sintetizaba era pura, debía ser considerada como Imaginación Pura. Su carácter de 'Transcendental' le venía dado por su papel en la conformación de principios sintéticos a priori al relacionarse, por medio de la facultad de juzgar, con los conceptos puros del entendimiento. Lo importante es que, desde la dinámica de la subsunción, el entendimiento y sus funciones, aplicados a la sensibilidad en general y al tiempo, lo intelectualizan, permitiendo su objetivación según las representaciones que produce la imaginación pura, que actúa, desde luego, según las categorías. Lo mismo da decir, desde la dinámica reflexiva, que reconocemos los conceptos puros en las reglas de la imaginación, que afirmar, desde la de la subsunción, que los conceptos puros determinan el tiempo por medio de la actividad de la imaginación que se realiza de acuerdo a los conceptos puros. El caso es que para que las categorías tengan valor respecto de la sensibilidad (y con ello significado y referencia) se requiere la facultad de la imaginación para sintetizar la diversidad sensible de la misma manera que las categorías. Y éste, que era ya el caso para las dos formas de presentación del argumento de la Deducción en **KrV-A**, vuelve a serlo en la segunda versión: la síntesis figurada de la imaginación cumple aquí con el papel anteriormente expresado y el §24 es su lugar de expresión.

Ahora bien, el tercer expediente en la primera versión de la Deducción era el de la Aprehensión, que, lo mismo que las dos anteriores, se dividía a su vez en pura y empírica. El parágrafo 26 vuelve a introducir la aprehensión empírica, pero no dice nada de la pura. Esto parece un escollo para la comensurabilidad de los expedientes subjetivos de ambas versiones. Pero puede ser sorteado. En la primera versión, para que la síntesis de la imaginación transcendental pudiera ejercitarse, se requería que la diversidad pura del tiempo fuera aprehendida y reunida. Esta función, como ya vimos, es ahora relegada al sentido interno, el cual «contiene la mera forma de la intución, **no la combinación** de lo diverso incluido en ella, ni, consiguientemente, intuición alguna determinada, la cual sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de lo diverso a través de la acción transcendental de la imaginación sobre el sentido interno, acción que he denominado la síntesis figurada» (B 154). Sólo si comprendemos que la síntesis de la imaginación se realiza sobre la forma del sentido interno (de la misma forma que en **KrV-A** se realizaba sobre la síntesis pura de la Aprehensión), estaremos en condiciones de comprender la tesis del §26, según la cual, las categorías ordenan lo diverso (lo empírico) de la intuición sensible interna, justo por ordenar el tiempo como forma general de la misma. Por tanto, si aceptamos la equivalencia Sentido Interno-Síntesis pura de la aprehensión, estamos en condiciones de decir que las instancias subjetivas de la primera versión de la Deducción también se encuentran en la segunda. W.H. BOSSART, en un reciente trabajo sobre la Deducción ha obtenido una conclusión semejante: «En las secciones 22-26 Kant desea mostrar cómo las categorías efectúan la objetiva unidad de la experiencia en la experiencia humana, única con la que estamos familiarizados. Argumenta que a causa de que nuestras intuiciones empíricas se dan siempre bajo la forma del tiempo, están sujetas a la síntesis transcendental de la imaginación que impone unidad en ellas de acuer-

do con las leyes derivadas de la categoría. Sólo porque espacio y tiempo son las formas puras de la intuición humana, hay posibilidad de la síntesis transcendental de la Imaginación que determina la diversidad sensible de acuerdo con la unidad de la apercepción y las categorías. **Aquí, por tanto, los temas asociados con la deducción subjetiva vuelven a aparecer** aunque de manera abreviada» (**Kant's Deduction Transcendental,** pág. 397).

Prácticamente, desde lo dicho, puede mantenerse que ya está dada la respuesta de la segunda de las preguntas que nos hicimos sobre la Deducción de la **KrV-B**. Si se recordará, ésta era la de si la introducción de las instancias subjetivas del conocimiento obligaba a exponer la Deducción en la segunda edición según una cierta estructura. Lo que se desprende inequívocamente desde lo ya dicho es que Kant necesitaba mostrar la validez de las categorías para la diversidad sensible pura, configurando así la noción de 'síntesis pura de la imaginación', y el efecto de tal síntesis en la diversidad empírica propiamente dicha, introduciendo la síntesis de la aprehensión. Ahora bien, para posibilitar la primera de las síntesis mencionadas, debía reintroducir el tema del sentido interno como instancia que, una vez determinada por el entendimiento, permite la propia imaginación. La Deducción en la segunda edición, como cualquier deducción que siga el proceder subsuntivo o sintético, debe tener marcados tres pasos: conceptos puros, su aplicación a la diversidad pura y su función sobre la diversidad empírica. El primer paso lo ocupan los § 15-20, y en cierto sentido el 21, que no es sino una observación de su anterior; el § 22 no hace sino avanzar en las conclusiones acerca de la necesidad de limitar la aplicación de las categorías a la experiencia, finalizando su argumentación en el § 23. El siguiente parágrafo ya introduce el sentido interno como instancia que proporciona la diversidad pura que debe ordenarse por medio de las categorías. No podemos, por ello, dejar de estar de acuerdo con la opinión de BOSSART, para quien, a pesar de la experiencia de disgresión que tiene la introducción del sentido interno, este parágrafo «es central al argumento, pues reemplaza la explicación de la maquinaria subjetiva que hace posible la síntesis» (**Kant's Transcendental Deduction,** pág. 394). Avanzando un poco más, tenemos que el §25 no es sino una preparación de la doctrina de la Subjetividad, adelantándose en cierto sentido a las exposiciones que Kant desarrollará en las notas del capitulo de los Paralogismos de ésta segunda versión de la **KrV**. El §26 da por terminada la deducción, pues muestra la necesidad de que la síntesis de la imaginación tenga validez respecto de lo empírico, permitiendo la ordenación de la diversidad y el reconocimiento del orden objetivo de sus relaciones. Así queda mostrada la íntima unidad del argumento y la necesidad de que en él se incluyan parágrafos que, como el 24 y el 26, vayan destinados a mostrar la efectividad de las categorías sobre lo empírico. Pero entonces también se muestra que las diferencias entre la primera y la segunda versión de la Deducción son más aparentes que reales y que comparándolas puede apreciarse en ellas un único argumento que las hace conmensurables: el de que los conceptos puros deben relacionarse con productos puros de la imaginación y mostrar,a su vez, validez respecto de la ordenación de la diversidad empírica. El argumento de la limitación de las categorías a este uso es, en cierto sentido, una conclusión derivada del hecho de que sólo hay una diversidad pura dada a la cual puede aplicarse las ordenaciones de las categorías. Todo ello, sin embargo, no puede hacer olvidar una diferencia central entre ambas versiones: la del papel jugado por la Unidad de Apercepción; en la segunda versión es más evidente, más fuerte y, desde luego, más clara. Pero ello obedece a una mayor

madurez de la doctrina general de la Subjetividad, tema en el que no podemos entrar en este trabajo. En lo que sí podemos entrar es en el problema que se vincula con aquella unidad de Apercepción en la primera edición, a saber, el de la Afinidad Transcendental.

§ 7.- EL PROBLEMA DE LA AFINIDAD TRANSCENDENTAL EL PAPEL DEL IDEALISMO TRANSCENDENTAL EN LA DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS

Concedo a este punto un papel central en esta segunda parte de la obra. Quiero llamar la atención sobre este hecho al lector para que su lugar en la misma no le haga pasar desapercibido.

Con el problema de la Afinidad transcendental nos enfrentamos a una de esas nociones típicas de la Primera edición que no vuelve a aparecer en la segunda y que levanta, de inmediato, sospechas acerca de las motivaciones que llevaron a Kant a su abandono.

Como he dicho anteriormente, el problema de la Afinidad transcendental de los fenómenos tiene su base sistemática en el concepto de Unidad de Consciencia. Dado que hemos decidido no entrar en la teoría de la subjetividad, no vamos a exponer con detenimiento esta noción. Sirva únicamente decir que en tanto que para reconocer la analogía entre esquemas y conceptos se requiere tomar consciencia de la uniformidad de las operciones y productos de la imaginación y la unidad de las normas del entendimiento, se hace evidente que debe existir una unidad de consciencia como condición última de todo conocimiento, ya que sin ella no sería posible la existencia de aquella uniformidad de operaciones y productos de la imaginación ni de normas constitutivas de nuestra noción de 'objeto en general', de 'natura formaliter' y de 'experiencia posible'. El último fundamento pára establecer unas normas de objetividad es asumir y reconocer que somos una conciencia unitaria o un Yo. Este Yo, como forma de consciencia que integra la diversidad en una unidad según reglas uniformes y continuas en todo tiempo, se supone que alcanza a integrar todas las representaciones de los fenómenos, dado que éstas se dan en el tiempo y las formas de síntesis de aquella consciencia unitaria son continuas en éste. Esta unidad de consciencia que vincula todas las representaciones posibles de los fenómenos y las ordena permitiendo el conocimiento de aquéllas en cuanto representaciones de objetos individuales, según se adecúen a la permanencia, la sucesión o la simultaneidad, impone una característica común a todos los fenómenos: justo aquélla que viene expresada en los resultados universales de su síntesis de la imaginación, esto es, la de existir según uno de los esquemas. Esta característica es justo su Afinidad transcendental. Lo importante de la argumentación que hemos venido siguiendo es hacer ver que esta característica **la poseen los objetos empíricos** o cosas tal y como las definía la doctrina del Realismo Empírico, pero que es impuesta por la consciencia, en tanto que únicamente a través de los rasgos en que se concreta la afinidad (permanencia, sucesión y simultaneidad) puede objetivarse las relaciones subjetivamente sucesivas en que las representaciones de aquellas cosas empíricas se dan a una consciencia. Esto quiere decir que **los objetos empíricos —no la realidad empírica continua dada a la intuición externa— adquieren**

una característica necesaria en virtud de que sólo por medio de ésta, las representaciones son ordenadas de tal manera que proporcionan una consciencia objetiva y que cubre la condición de otro tipo de conocimiento: el que da cuenta de las relaciones existentes entre los objetos empíricos. La doctrina de la Afinidad Transcendental dice, por lo tanto, que puesto que la única manera de objetivar las relaciones de representaciones de las cosas empíricas es la de ordenarlas según la permanencia, la sucesión o la simultaneidad, toda nuestra consciencia y conocimiento de la realidad empírica, tienen que venir representados en términos de una existencia permanente, sucesiva o simultánea si han de ser consciencia de **objetos** conceptualizables y sometidos a una unidad de experiencia. Así, aquella doctrina dice algo acerca de las cosas y de la existencia empírica, pero sólo a partir de los requisitos que deben cumplir sus representaciones para que sea posible un conocimiento objeto de aquellas cosas. Dice: la existencia de lo real externo debe tener un orden de relacionarse entre sí. Este orden no puede ser intuido, porque la única intuición con un orden de relaciones es la intuición interna, y un orden es subjetivo. De ahí que aquel orden debe ser transparente de alguna manera a la consciencia. Para eso debemos analizar la consciencia y la posibilidad de órdenes no-arbitrarios. Esos órdenes deben considerarse de lo real empírico, porque sólo ellos son independientes de **mi** conciencia individual. Lo existente así muestra sus relaciones al pensar. Es necesario entonces proyectar el **pensar** sobre lo existente o real empírico: esas son nuestras gafas para comprender su orden. Por eso tenemos que **calificar necesariamente** la realidad empírica con los principios de pensar, para que así nos sea transparente su orden, esto es, nos dé objetos.

Este es el resumen de las conclusiones que el Idealismo Transcendental realiza en la Analítica. En efecto, como vimos, el Idealismo Transcendental está interesado en ofrecer las condiciones necesarias de **objetividad** de la realidad empírica partiendo de la premisa de que ésta, en cuanto realidad sensible dada al hombre, debe ser plenamente transparente en cuanto a la fijación de aquéllas condiciones. Puesto que se habla de transparencia para nosotros como observadores, las condiciones vienen dadas por la subjetividad; sin embargo, esta subjetividad del pensar no es la única que puede ser la fuente de necesidad de condiciones. En la Estética, vimos que el espacio era un requisito impuesto por la forma de sensibilidad en cuanto que ésta era ejercida a través del cuerpo; solamente a través de él podía darse lo existente. El tiempo era igualmente una forma necesaria, pero no para que algo se diera como existente sino para dar cuenta de la diversidad que dicho existente ofrecía a la conciencia; de ahí que, en principio, el tiempo vincula representaciones y sólo a través de una representación puede vincularse cosas empíricas. Precisamente en esta conclusión está interesada la doctrina de la Afinidad Transcendental: a través de las condiciones necesarias para la ordenación de las representaciones, se obtiene un conocimiento de **las relaciones existentes en la propia realidad empírica.** Esta es así caracterizada según las ordenaciones necesarias para que sus representaciones sean sometidas a una regla. Esta conclusión, que impone las condiciones de objetivar las relaciones de las representaciones de lo empíricamente existente (representárselas como permanentes, sucesivas y simultáneas) a nuestra comprensión de lo que es un **objeto** empírico, es una conclusión típica del Idealismo Transcendental, puesto que nos dice cuál debe ser nuestra noción de objeto empírico desde las condiciones necesarias que le impone la consciencia para la ordenación de las representaciones

de su diversidad. La cuestión es que no tenemos otra forma de reconocer relaciones reales en la realidad empírica, más que pensando objetos en ella, esto es, reflexionando sobre la imaginación. Las relaciones son reales y existen. Y pueden existir de otro tipo. Pero sólo son transparentes según los principios que establece la noción de objeto. La conclusión no es que permanencia, sucesión y simultaneidad **sean necesarias** a la realidad sensible, sino que son las únicas que se transparentan a la conciencia y que son **necesarias** para nuestra noción de objeto, o para nuestra experiencia. De ahí que el pensar sea necesario para el conocer y no sólo la intuición, y que el pensar dé la estructura del objeto y de la experiencia. Más formalmente: toda realidad empírica ha de tener una afinidad, ser imaginada de manera permanente, sucesiva, simultanea, ser pensada como sustancia, causa y relación recíproca si su ordenación ha de ser objetiva y ha de formar una experiencia.

Así entendida, la noción de Afinidad no enriquece nuestro conjunto de conclusiones acerca de la Deducción, pero tiene la virtud de mostrar cómo hacer compatible en la Analítica la doctrina del Realismo Empírico y la del Idealismo Transcendental, al exponer cómo debemos comprender qué sea un **objeto** empírico existente, desde las condiciones que impone la subjetividad para la ordenación objetiva de las representaciones de las relaciones de diversidad. Sin embargo, no se puede decir que Kant fuera fiel a la coherencia que en todo momento se debe exigir entre la doctrina del Realismo Empírico y el Idealismo Transcendental, pues el fenomenalismo vuelve a aparecer a este nivel. Como ha visto con claridad H. E. ALLISON, la exposición de Kant implica un equívoco que es de decisiva importancia para mantener el argumento:

> «El equívoco se refiere al uso de Kant de 'fenómeno —Erscheinung—'. A lo largo de toda la **KrV**, y en los presentes pasajes en particular, Kant usa el término en dos sentidos distintos. Unas veces es sinónimo de Phenomenon, refiriendo al objeto de la experiencia humana. En otras ocasiones es equivalente a representación —Vorstellung—, a intuición —Anschauung—, o incluso percepción —Wahrnehmung—. Estos últimos usos reflejan la definición oficial de fenómeno —Erscheinung— como el objeto indeterminado de una intuición empírica (B 34) y señala a su carácter subjetivo o privado. **El argumento anterior (en el que expone la noción de afinidad) está ampliamente sostenido sobre un paso subrepticio del primer al segundo sentido del término...** En la formulación del problema de la uniformidad, donde él afirma que la asociación de fenómenos es una condición necesaria para el funcionamiento empírico de la imaginación, está claramente usando 'fenómeno' en el primero de los sentidos anteriores (por ejemplo, el refiere al cinabrio, al hombre, al hielo, a la nieve, etc.). El pasar sin embargo de la afirmación de este hecho y desde la ley subjetiva de la asociación sobre la que se fundamenta, a la afirmación de la necesidad de esta regularidad, implica un cambio desde el primer al segundo de los sentidos de 'fenómeno'... El argumento aquí es cercano, en el espíritu, a Berkeley. Su exigencia es la de que el **esse** de un fenómeno, **qua** representación, es **percipi**, y consecuentemente que todos los fenómenos tienen necesariamente que sujetarse a aquellas condiciones bajo las cuales pueden ser **percibidos**. Esto se sigue analíticamente desde la concepción subjetivista de 'fenómeno', pero difícilmente

se aplica al fenómeno tomado en un sentido objetivista. El argumento por tanto falla al establecer la necesidad de la regularidad de la naturaleza» (**Transcendental Affinity,** pág. 206-207).

El argumento incumple la conclusión del Realismo Empírico de la Estética, puesto que mantiene que la Afinidad es cuestión de los objetos en cuanto percibidos, siendo así que es una dimensión en cuanto que pensados. En cuantos percibidos los fenómenos existen espaciotemporales, en cuanto pensados, se somenten a las condiciones de la subjetividad para transparentar el orden de relaciones de lo existente. Pero si el veredicto es exacto, la solución que propone ALLISON no va a ser tenida en cuenta en lo que sigue puesto que intenta defender que si no se exige la uniformidad en la experiencia, la consciencia misma no sería posible, mientras que, desde mi perspectiva, el juego de la Afinidad en la Teoría General del Idealismo Transcendental es el inverso: si no hubiera unidad de la consciencia, no habría posibilidad de caracterizar lo real existente empíricamente como afín, ni como objeto, ni de fundamentar esta característica desde argumentos transcendentales. Todo lo que es preciso para dar coherencia a Kant es reparar en que no siempre fue clara su comprensión de las obligaciones que el Realismo Empírico exigía a su teoría del Idealismo Transcendental y a su definición de fenómeno en sentido Transcendental. Por tanto, es preciso disolver el equívoco señalado por ALLISON de una u otra manera.

Desde lo expuesto anteriormente acerca de la problemática de la Afinidad se sigue una noción de 'fenómeno' en sentido transcendental que se puede resumir en la siguiente tesis: La realidad empírica, como cosa en sí empírica, sólo puede conocerse en sus relaciones, ofrecer objetos en su identidad y en sus determinaciones, si las representaciones que tenemos de ella se ordenan según la sucesión, la permanencia y la simultaneidad. Con ello no violamos la doctrina del realismo empírico, pues la realidad empírica sigue existiendo independientemente de la consciencia y de sus representaciones, las cuales no hacen sino dar cuenta de su diversidad real de manera inmediata, si bien no de su orden; pero al mismo tiempo, esta tesis se fundamenta en el idealismo transcendental, porque su caracterización y ordenación como objetos viene impuesta por la propia consciencia y desde sus condiciones para hacer objetivo el tiempo subjetivo que relacionaba de entrada la diversidad empírica al ser aprehendida. Si no se hacen efectivas dichas condiciones en toda consciencia empírica, ésta nunca podrá ofrecer conocimiento de objetos empíricos. De ahí que estos sean necesariamente caracterizados como existentes de manera permanente, sucesiva, simultánea, esto es, desde las formas de tiempo objetivo. La realidad empírica no nos ofrece a la intuición 'objetos'. Nos ofrece **Erscheinung,** esto es, realidad indeterminada en una intuición y existencia objetiva, pero sin ordenar, nunca phaenomena. Estos son **ordenaciones** de realidad según el pensamiento de 'objeto'. Las condiciones de este pensamiento están en la conciencia. Por tanto, la afinidad no habla de los Erscheinung, según su forma de existencia, sino en tanto que se someten al pensar. Si decimos que la afinidad hace referencia a las percepciones (y mantenemos la capacidad de las mismas de dar cuenta de lo real existente) entonces sólo podemos hacerlas extensivas a los Erscheinung si aceptamos la premisa fenomenalista de que los Erscheinungen son percepciones. Esta es la razón del equívoco señalado por ALLISON. Pero si negamos esta premisa, Kant no estaría realizando un paso subrepticio: es-

taría definiendo los rasgos necesarios de nuestra comprensión de un **objeto** en general, desde los rasgos necesarios para la ordenación objetiva de las relaciones de las representaciones de lo real existente. El paso en falso se da cuando se confunden las representaciones con los fenómenos en sentido subjetivista, esto es, cuando se introduce la tesis de que los fenómenos sólo existen como representacioes en la consciencia, lo cual sucede a veces en la exposición kantiana de la noción de 'fenómeno'. Es este paso en falso, por tanto, el centro de los desajustes del argumento de la Afinidad. Podemos verlo más detenidamente si analizamos los textos donde se hace uso de la noción de Afinidad.

El primero que podemos analizar es A 113-114, donde se define la Afinidad como la característica que tienen todos los **fenómenos** de estar ligados según leyes necesarias si ha de haber experiencia posible. La explicación transcendental de esa afinidad se realiza desde el hecho de que todos ellos pertenecen a una única autoconsciencia posible que opera según reglas definidas y uniformes. De ahí que estas normas se impongan a todo lo dado en el tiempo, constituyendo la expresión de esta regularidad la noción de 'natura formaliter' y sus términos paralelos. En A 122 Kant vuelve al problema preguntando acerca de cuál es el fundamento para que **los fenómenos se integren en un conjunto de conocimiento,** esto es, para que se asocien unos con otros. Su contestación vuelve a ser la misma: el fundamento es la existencia de una única unidad sintética posible producida por las reglas uniformes con las que opera la subjetividad. Este sometimiento a dichas leyes introduce en el fenómeno la Afinidad. Pero esta contestación parece que para Kant implicara la premisa escondida fenomenalista de que el fenómeno es sólo una dimensión de la subjetividad, una representación. Ahora bien, en A 123 se dice algo de fundamental importancia y es que «sólo mediante la función transcendental de la Imaginación es posible la Afinidad misma de los fenómenos», esto es, que lo que debe considerarse común a todos los fenómenos es algo relacionado con su representación según los esquemas. Hasta aquí no hay la más mínima dificultad: se está proponiendo la parte transcendental en la fundamentación de la noción de Afinidad y se está diciendo que la realidad existente **debe** ser representada, imaginada como permanente, sucesiva o simultánea si queremos tener consciencia de ella de una manera **objetiva**, esto es, si nuestro conocimiento de ella quiere ser conocimiento de **objetos.**

Pero independientemente de esa fundamentación, Kant establece un razonamiento ulterior consistente en afirmar que la Afinidad es posible a causa del hecho de que «la naturaleza no es en sí misma más que un conjunto de fenómenos, no es pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones en la capacidad de representar —Gemüt—» (A 114). Esta explicación intenta establecer que los fenómenos son determinables según las reglas de ordenación de la consciencia porque en sí mismos no son nada distinto de percepciones existentes en la consciencia. **La introducción de este razonamiento no es necesario para la noción de Afinidad** y sin embargo es totalmente contradictoria con la doctrina del Realismo Empírico, según la cual los fenómenos, como objetos empíricos tienen una existencia independiente de la consciencia, existencia que se da en la intuición empírica. Lo importante del caso, es que esta explicación de la Afinidad es la que se vuelve a ofrecer en la segunda versión de la Deducción, principalmente en B 163-168. En efecto, en este pasaje, Kant se dispone a disolver el enigma consistente en que aquellas leyes puedan determinar a priori «la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación» (B 163). Su expli-

cación consiste en equiparar el hecho de que los fenómenos se sometan a las leyes del entendimiento con el hecho de que se sometan a las formas de intuición. Añade que éste no tenía por qué ser el caso respecto de las cosas en sí, pero que los fenómenos «son simples representaciones de cosas que nos son desconocidas por lo que respecta a los que ellas son en sí. En cuanto meras representaciones no se hallan sujetos a otra ley de conexión que la impuesta por nuestra capacidad conectora (B 164). Esta capacidad conectora es, evidentemente, la imaginación cuando actúa de acuerdo con el entendimiento. Para concluir la Afinidad Transcendental sólo se requiere establecer que, puesto que los fenómenos son una realidad existente en la consciencia, por el hecho de existir deben someterse a las leyes de la propia consciencia; así, dice Kant «teniendo en cuenta que toda percepción posible depende por su parte de la síntesis transcendental, y consiguientemente de las categorías, deben someterse a éstas todas las percepciones posibles y, por tanto, todo lo que puede llegar a nuestra consciencia empírica. En otras palabras, todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterese, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías» (B 165). En este texto, la conclusión es posible únicamente si la expresión «toda percepción posible» se hace equivalente a la expresión «todos los fenómenos de la naturaleza», equivalencia que se produce cuando media la tesis de que los fenómenos son simples representacioes. Una tesis parecida a ésta se puede encontrar en A 120, donde se manifiesta que «lo primero que nos es dado es el fenómeno, que recibe el nombre de percepción cuando va ligado a la consciencia». Obviamente si Kant hubiera respetado la jerarquía de argumento de la **KrV** habría reconocido que mientras que en la Estética nos las vemos con la existencia real de cosas en sí empíricas, con la forma de representar esa existencia y con las condiciones implícitas en la misma para que sea objetiva, en la Analítica, nos las vemos justo con esas representaciones en las que descubrimos dos dimensiones: la objetividad respecto del contenido de diversidad real que integran —y que apuntan a la Realidad empírica existente— y la subjetiva respecto de su orden en la conciencia —y que apunta a la forma particular que la conciencia tiene de aprehender—. Las representaciones **deben** ser pensadas si **deben** apuntar hacia objetos, pero estos no son sino formas de ordenar las representaciones en la realidad empírica y por tanto el conocimiento de dicha realidad.

Lo importante a tener en cuenta en estos textos es que en ellos no están vigentes las tesis centrales del Realismo Empírico, falseando la aplicación del Idealismo Transcendental que se realiza en ellos. Sin embargo, es fácil entender el motivo que llevó a Kant a este descuido. Las leyes que impone la subjetividad en la combinación y en la síntesis sólo pueden tener efectividad si se refieren a representaciones; esto es evidente desde el hecho mismo de que la propia cualidad temporal se introduce en la diversidad empírica en cuanto que ésta es representada o llevada a la consciencia, estando aquellas leyes y síntesis interesadas en la ordenación de esa temporalidad. El problema para Kant era: cómo lo que es válido para la ordenación de las representaciones de la consciencia puede considerarse válido para la ordenación de la realidad empírica, cómo las leyes de la síntesis de las representaciones determinan nuestra concepción de la realidad misma. La solución más directa es la de decir que la realidd empírica no es sino un conjunto de representaciones y no existe más que en la capacidad de representar. Las interpretaciones fenomenalistas de Kant lo entendieron así. Sin embargo, que sea la solución más fácil no lleva consigo que sea la solución más coheren-

te, porque si el fenómeno se da en una intuición, se da como un existente que es independiente de la subjetividad que lo aprehende; si se tiene en cuenta ésta tesis del Realismo empírico, no se puede decir que las **leyes para ordenar representaciones sean las leyes para ordenar la realidad** a la cual representan, a causa de que ambas cosas, representación y realidad, son en el fondo sólo una misma cosa. Lo que se puede decir es que la necesidad de ese orden de la realidad es impuesto y hecho por la subjetividad, porque es el único orden que puede hacer transparente las relaciones de lo existente, porque la propia realidad **se da** a la intuición de una manera indeterminada. La afinidad se debe decir de los Phaenomena, esto es, de las **ordenaciones** objetivas de la realidad existente, no del Encheinung. El argumento para trasladar la necesidad de las leyes de la síntesis de las representaciones a la propia noción de objeto de realidad empírica debe ser de otra naturaleza. Para sostener el Idealismo Transcendental en la Analítica no debe ser preciso la afirmación de la reducción existencial del fenómeno a representaciones.

Es una verdad evidente que las leyes de la síntesis sólo tienen que ver con representaciones, y la conclusión que debemos justificar es la de que aquellas leyes son también necesarias en nuestra **concepción** de los objetos de la realidad empírica existente independientemente de la conciencia; pero para ello no necesitamos decir que representaciones y realidad empírica sean una misma cosa, existencialmente hablando, sino únicamente establecer que si la realidad empírica ha de ser conocida y ordenada según objetos, necesariamente tiene que ser representada y que, por tanto, las leyes que rigen la ordenación de sus representaciones deben regir necesariamente **en el conocimiento** y en la **concepción** que tengamos de aquella realidad. Así, la realidad empírica existente independientemente de la consciencia, debe ser comprendida como permanente, simultánea y sucesiva, justo como han de ser ordenadas sus representaciones. El fundamento para ello es que de otra manera no tendríamos una realidad que nos proporcionara **objetos**, pues sus representaciones no se organizarían de una manera analógica a las funciones del entendimiento, ni valdría, en relación con ellas, la regla del entendimiento por medio de la cual nos representamos un objeto en general. Desde esta perspectiva, las leyes de la síntesis siguen teniendo que ver con percepciones; sus resultados, como vimos anteriormente, no eran otros que los de ordenar aquellas percepciones como permanentes, sucesivas o simultáneas. Ahora bien, según el Realismo empírico, las percepciones dan cuenta de la diversidad existente fuera de la conciencia; por ello aquellos resultados se hacen extensibles a la realidad empírica; **es ella la que es representada** como permanente, sucesiva o simultánea. El problema es que esta era una **ley para ordenar representaciones** la realidad, pues se dice que ésta **debe ser necesariamente** representada y ordenada como permanente, sucesiva o simultánea. Kant interpretó esta ley como si quisiera decir que la Realidad debía **ser y existir** necesariamente como permanente, sucesivo y simultáneo, lo que constituía un salto que Kant intentaba salvar reduciendo existencialmente ambos polos. Este salto se hace evidente si se piensa que el hecho de que yo tenga que representarme la diversidad como permanente y excesiva o simultánea no puede implicar nunca que la realidad empírica tenga que existir así, pues **es ciertamente** posible una realidad que no exista sí. Para salvar este obstáculo está la doctrina del Idealismo Transcendental; lo que sucede es que en ella no debe introducirse la reducción existencial a que venimos refiriéndonos. Todo lo que es preciso decir desde el Idealismo Transcendental en esta situa-

ción es que la realidad debe existir necesariamente de tal manera que pueda ser imaginada como permanente, sucesiva o simultánea si ha de ser conocida como 'objeto' por una subjetividad sensible, por una subjetividad que sólo alcanza conocimiento de lo real temporalmente, si ha de ser 'objeto para nosotros'. Esto es, que sólo este orden de existencia de entre los posibles es transparente y objetivo respecto de nuestra conciencia. Pero es un orden de existencia propio de la realidad empírica. Ello no implica la reducción existencial entre realidad empírica y representación empírica, salvaguardando así el Realismo Empírico, pero sí implica que las condiciones de objetividad y de conocimiento de esa realidad sean definidas desde las condiciones que impone la consciencia, esto es, sí implica que dicha realidad empírica sea definida como Erscheinung o Phaenomenon (transcendentalmente considerado), en tanto que las condiciones necesarias para decidir acerca de su conocimiento, sea de su existencia sea de sus relaciones existenciales, vienen definidas desde la subjetividad. Así considerada, la teoría del Idealismo Transcendental en la Analítica es compatible con la de la Estética: en ésta se dice que la realidd empírica debe ser espacial si ha de ser dada a una subjetividad sensible, esto es, si ha de ser reconocida como existente: en aquella se afirma que la realidad empírica ha de ser pensada como permanente, sucesiva o simultánea si debe ser reconocida como compuesta de 'objetos', esto es, si ha de ser reconocida como poseyendo relaciones objetivas. La necesidad de semejantes afirmaciones se fundamenta en último instancia en que, de otra manera, no sería una realidad 'para nosotros', esto es, no sería, transcendentalmente hablando, una realidad fenoménica, cognoscible para nosotros.

Insistiré en el hecho de que la necesidad de que la realidad empírica sea pensada como permanente, sucesiva o simultánea viene caracterizada como **una necesidad relativa** a su representación de 'objetos' para nuestra subjetivad. Sin embargo, si se hace mediar la tesis de la reducción existencial entre realidad y percepción, entre fenómenos y representaciones, la necesidad de que la realidad sea pensada como permanente, etc. etc., deviene absoluta, esto es, un requisito de su propia existencia. Si la realidad empírica necesita para existir de la consciencia y ésta impone unas leyes necesariamente, la realidad empírica debe cumplirlas si ha de existir simplemente. Esto no solamente va en contra de la tesis central de la valoración de los principios expuestos en las Analogías en tanto regulativos, esto es, en tanto que principios únicamente necesarios **para el pensamiento empírico** y no para la propia existencia empírica que ya suponen dada y ordenada en los principios matemáticos. Lo que establecen las Analogías (a saber, que debemos pensar la realidad según tres formas concretas de existencia en el tiempo), en términos absolutos, entendidas como formas de existencia, es tan contingente como el propio hecho de la existencia de la realidad, y sólo es necesario **en relación con** el supuesto de la posibilidad de que exista el pensamiento empírico de una experiencia. Esta distinción, entre necesidad relativa y necesidad absoluta, no podría haberla hecho Kant si hubiera mantenido la tesis de que la existencia del fenómeno es interior a la consciencia. Esta tesis hubiera obligado a mantener que **para que exista la realidad empírica debe ser permanente, sucesiva o simultánea;** sin embargo, las Analogías no dicen esto, sino algo bien distinto: que los criterios para decidir acerca de la posibilidad de que la realidad empírica sea conocida, ordenada conceptualmente según la representación formal de 'objeto en general' y sometida a un sistema de conocimientos o experiencia, son los de que exista de una manera objetiva en el tiempo, esto es, según los esquemas de la Imaginación.

No dice que para que la realidad empírica exista deba someterse a estas formas de existencia temporal, si no que ha de hacerlo si queremos mantener la posibilidad de que nos ofrezca objetos y de que sea conocida en una Experiencia. Esto es, la existencia no se introduce en los esquemas temporales por el mero hecho de existir, ni por la intuición. Por lo tanto, existir en el tiempo es una expresión de hecho gramaticalmente imprecisa. Existir en el tiempo es algo que concierne a la realidad empírica en tanto que **se la introduce en una experiencia.** Por tanto, si podemos tener experiencia de lo real es en tanto proyectamos y ordenamos su existencia temporalmente. Así, decir que la realidad debe existir así y así es una conclusión que viene a expresar que sólo así habría experiencia de la realidad para nosotros. 'La Realidad debe existir así' y así es una profundización en el Idealismo Transcendental y en el Realismo empírico, pues perfeccionamos nuestra noción de lo que existe independientemente de nosotros, si bien la necesidad de esa noción no es independiente de nosotros, ni de nuestras condiciones. Decimos que la experiencia es nuestra ordenación temporal de lo que existe, pero no decimos que lo que existe lo hace para estar en la experiencia. Pero tampoco podemos imaginar que lo existente no sea ordenado en el tiempo —brevemente, que no exista en el tiempo—, porque esto —que exista en el tiempo— no depende de su existir, sino de que es justo lo que nosotros tenemos que pensar para conocerlo y objetivarlo.

Pero esto obliga realmente a tratar algunas cuestiones en relación con la exposición que hace Kant, en la primera versión de la Deducción, de la Afinidad Transcendental; la principal de ellas es la de la necesidad de que la síntesis de la imaginación en la reproducción de la aprehensión de la diversidad empírica, primero, pueda hacerse, y, segundo, pueda llevarse a cabo permitiendo el test de irreversibilidad. Este problema se hace evidente cuando reparamos en que para que la diversidad empírica sea representable como sucesiva, permanente o simultánea, debe ser reproducida su aprehensión. Ahora bien, aprehender es dar cuenta de la diversidad existente en el espacio y, por tanto, su reproducción exige, para que se pueda representar, por ejemplo, como permanente, su continuación en la existencia. Pero este hecho es, como el de su propia existencia, algo contingente, ya que podemos perfectamente imaginar una realidad en la que no fuera posible reproducción alguna de la aprehensión de su diversidad, esto es, en la que su diversidad existente fuera totalmetne cambiante en cada uno de los momentos de aprehensión. Ni que decir tiene que dicha realidad no podría ser ordenada en una experiencia, pero no hay nada que impida a una tal realidad la posibilidad de existir. Así las cosas, el hecho de que los fenómenos (en tanto realidad empírica) tengan que pensarse afines existiendo en el tiempo según los esquemas, se fundamenta naturalmente en la existencia de una unidad de consciencia o, más exactamente, en la uniformidad de la síntesis de la imaginación; pero lo que fundamenta dicha unidad o uniformidad es, esencialmente, el carácter de **deber ser así,** el carácter normativo, que para el conocimiento y la experiencia tiene dicha Afinidad, pero en ningún caso puede considerarse la unidad de la consciencia como fundamento del **hecho de que la diversidad empírica exista de tal manera que sea reproducible su aprehensión,** dando como resultado una representación según alguno de los esquemas. Kant, sin embargo, parece a veces mantener que también es el caso de esto último. El fundamento de este error es, naturalmente, el falseamiento que introduce de principio en toda su posición al hacer la existencia del fenómeno o de la realidad empírica algo interno a la consciencia. Todo ello hace poco convincente la noción de Afinidad.

Así, el famoso texto A 100-101, el que se dice que

> «si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras, otra; si en el día mas largo el campo estuviera cubierto de frutas unas veces y otras de hielo y de nieve, entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo... No habría en esta esfera síntesis empírica de la reproducción sin que hubiese cierta regla a la cual estuviesen sometidos los fenómenos en sí mismos.,. Tiene, pues, que haber algo que, por ser el **fundamento a priori de su unidad sintética indispensable, haga posible esa reproducción de los fenómenos.** Se llega pronto a este resultado cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno... En tal caso, nos veremos obligados a suponer una síntesis transcendental pura de la imaginación, una síntesis que, a su vez, servirá de base a la posibilidad de toda experiencia, ya que ésta, en cuanto tal experiencia, presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos».

Este texto tiene una parte de verdad y otra de mentira. La primera es que para entrever la posibilidad de una experiencia total se requiere que nos representemos la síntesis de la imaginación aplicada a la diversidad empírica dable en todo tiempo; sin el hecho de que los fenómenos existan de tal manera que la imaginación ejercite sobre ellos su síntesis de la reproducción, no habría experiencia, y por tanto podemos valorar como necesaria **la reproductibilidad** de los mismos en relación con el pensamiento de una experiencia. Es más, la reproducción de la aprehensión es ejercida por la imaginación, y sin ésta no sería posible aquélla. Desde esta perspectiva, la imaginación hace posible la reproducción de los fenómenos y es ella la que le impone a la realidad empírica las representaciones en que cristaliza el resultado uniforme de sus síntesis, esto es, los esquemas. Sin embargo, ésta no es la única condición, como establece el texto, para que se haga posible la reproducción de los fenómenos, y por tanto para que la imaginación tenga efectividad sobre lo empírico, ordenándolo según sus esquemas. Para ello también se requiere que la existencia de la divesidad empírica **permita** la reproducción, y esto no puede fundamentarse en la propia legalidad de la consciencia, pues ésta va destinada a ordenar las representaciones de lo que existe, no alcanzando a legislar sobre aquéllo que determina la existencia o nó de la realidad, sino únicamente sobre sus relaciones; más concretamente, y sobre el texto de Kant, que el cinabrio no sea unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado, es un requisito para la posibilidad de la experiencia, pero no depende ni puede depender nunca de las leyes sintéticas de la diversidad, sino de la forma de existencia del propio cinabrio; el fundamento para que el cinabrio exista así o de otra manera es, en último extremo, tan desconocido como el fundamento de su propia existencia. Lo que sabemos es que si la propia existencia de la realidad no fuera de tal manera que hiciera posible el ejercicio de la reproducción de la aprehensión por parte de la imaginación, no habría posibilidad de conocimiento objetivo. Sólo respecto de esta posibilidad afirmamos la necesidad de aquel modo de existencia según los esquemas; es por tanto ésta una necesidad relativa y no absoluta. Kant cree, equivocadamente, que el único

fundamento de la reproducción de la diversidad empírica es la propia síntesis de la imaginación, porque entiende que los fenómenos no son sino representaciones y olvida que las representaciones, por la Estética, refieren a lo existente. Darse cuenta de este error le hubiera permitido evitar considerar la necesidad de la adecuación de la realidad a los esquemas que vienen expresados en las Analogías como si fuera absoluta, esto es, como condición de su propia existencia, lo que evidentemente contradecía su valoración oficial expuesta en la Analítica de los Principios, donde son tratados sólo como relativamente necesarios.

El curso de nuestra argumentación nos obliga a mantener que la realidad empírica dada existe de tal manera que es idónea para hacer posible la propia existencia de la imaginación y de sus producciones empíricas. Algo así ha dicho PATON al mantener que «la actividad del pensar es parcialmente determinada por la naturaleza de lo dado, si bien el pensar ha de poseer una naturaleza propia tal que debe tener ciertas formas independientes de la naturaleza de lo dado» (**Kant's Metaphysic of...**, pág. 567, I; cf. también I, pág. 552 y 557). Pero, desde nuestra perspectiva, no es aceptable que aquella idoneidad de la realidad empírica existente se considere como una determinación del pensar; es esencialmente una condición para que el entendimiento pueda reconocer sus funciones en los productos de la imaginación ya que es una condición de la existencia de ésta como capacidad de síntesis de la diversidad empírica. Por decirlo con Kant, aquella idoneidad es una condición del reconocimiento del pensar en la imaginación o de la propia capacidad de juzgar, como se encargará de demostrar la **K. der. U.** Debemos considerar, por ello, esta obra como un replanteamiento del problema de la Afinidad y, en cierto sentido, y dado que desde nuestra explicación la Deducción Transcendental concluye demostrando que existe la Capacidad de Juzgar, como un replanteamiento del problema de la Deducción.

Ahora podemos entender por qué Kant abandona la doctrina de la Afinidad Transcendental en la segunda versión de la Deduccion. Esta doctrina tenía dos claros componentes, el primero normativo, según el cual, si lo existente empíricamente ha de ser representado y conocido como objeto, tiene que **existir en el tiempo** de una manera que permita su pensamiento como permanente, sucesiva o simultánea. Este carácter normativo le viene dado desde el hecho de que la **objetividad** empírica se constituye a partir de las condiciones necesarias de conocimiento, y estas siempre las impone la subjetividad, ya que la objetividad empírica es una 'objetividad para nosotros' y su objeto es, en sentido transcendental, un fenómeno. Expresado en términos de la Afinidad, este carácter normativo dice que todo lo que en una experiencia sea considerado como 'objeto' debe poseer como rasgos afines y comunes los de su existencia según la forma esquematizada del tiempo; de ahí que la doctrina de la Afinidad pueda expresarse en términos de la doctrina de la 'natura formaliter': todos los objetos de la experiencia tiene en común su 'natura formaliter' o son afines en ella. El otro elemento entendía que la realidad empírica misma tenía la característica de existir de tal manera que fuera reproducible su aprehensión, **únicamente en virtud de pertenecer a la unidad de la consciencia,** lo que significaba un olvido del carácter regulativo de los principios de la síntesis de las relaciones de la diversidad dada en el tiempo. Este segundo elemento, como acabamos de ver, fue abandonado en favor de la noción de 'idoneidad' de la realidad empírica para que la imaginación desarrolle su labor conforme a la síntesis intelectual del entendimiento. En tanto que Kant comprendió la necesidad de esta noción de 'idoneidad' dejó de introdu-

cir en la **KrV** la noción de Afinidad, que en su segundo elemento era contraria a la primera noción. Sin embargo, su elemento normativo fue mantenido en la **KrV** en tanto en cuanto estaba ya introducido en la noción de 'natura formaliter'. De ahí que podamos decir que el expediente de la Afinidad Transcendental no sea totalmente maduro, razón por la cual fue suprimido en la segunda versión de la Deducción. Su influencia, sin embargo, fue realmente perjudicial, porque ese elemento inmaduro en ella sirvió para reforzar la tendencia fenomenalista de Kant, incoherente, como hemos visto, con su teoría de las Analogías. En este punto, hemos expuesto, sin embargo, en qué dirección puede atacarse esta tendencia fenomenalista, mostrando el sentido en que puede hacerse coherente la doctrina del Realismo empírico y del Idealismo Transcendental, respetando la valoración de las Analogías (y de los esquemas que constituyen el contenido de su sentido) como principios regulativos. Ahora, y por último, debemos enfrentarnos a un tema básico de la Deducción Transcendental, en tanto argumento destinado a mostrar la existencia y los elementos de la capacidad de juzgar, a saber, el de la irreductibilidad del entendimiento y de la imaginación.

§ 8.- IMAGINACION Y ENTENDIMIENTO: SU IRREDUCTIBILIDAD

El problema de las relaciones entre el entendimiento y la imaginación ha sido elevado a esencial en la exégesis de la **KrV** gracias al estudio de HEIDEGGER, **Kant y el problema de la Metafísica.** Puesto que su tesis central es contraria a la que voy a defender en lo que sigue, veo conveniente su exposición, aún cuando sea muy conocida. Se puede decir que el punto de partida de la interpretación de HEIDEGGER es el de un texto en el que se justifica la división de la Doctrina transcendental de los Elementos en Estética y Lógica Transcendental afirmando que «como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales acaso procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento» (A 15). El pensador alemán encuentra este texto en abierta contradicción con aquellos dos en los que Kant confiesa que son tres las fuentes primordiales de conocimiento: sensibilidad, imaginación y apercepción: A 94 y A 115. Comentando esta contraposición HEIDEGGER dice:

> «Así, esta tríada de las facultades fundamentales está en aguda oposición con el dualismo de las fuentes fundamentales y ramas del conocimiento. Pero, ¿por qué habla de dos ramas? ¿Usa Kant esta imagen por azar al caracterizar la sensibilidad y el entendimiento o la usa precisamente para señalar que ambos brotan de una 'raíz común'?
>
> Ahora bien, la interpretación de la fundamentación mostró que la imaginación transcendental no es solamente un lazo exterior que une dos extremos. Es originariamente unitiva, y esto quiere decir que es la facultad propia que forma la unidad de las otras dos y que tienen una relación estructural y esencial con ella.
>
> ¿Y si este centro originariamente formativo fuera aquella 'desconocida raíz común' de las dos ramas? ¿Es sólo una casualidad que Kant al tratar por prime-

ra vez de la imaginación diga que "rara vez llegamos a ser conscientes (de ella)"?» (**Kant y el problema de la Metafísica,** pág. 119).

HEIDEGGER fundamenta la afirmación con que responde a estas preguntas haciendo ver que tanto la intuición pura (op. cit., pág. 124) como el pensamiento puro tienen su fundamento en la imaginación pura (op. cit., pág. 128). Esta última reducción es la que nos interesa fundamentalmente. Respecto de ella dice HEIDEGGER:

> «¿No demuestra precisamente la interpretación kantiana del pensamiento puro en la Deducción Transcendental que tanto las funciones del juicio como los conceptos puros, en su papel de nociones, constituyen tan sólo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta, a su vez, un supuesto esencialmente necesario para la 'unidad sintética de la apercepción'? ¿No es acaso el mismo Kant quien disuelve la Lógica Formal, a la que siempre se refiere como algo absoluto, en lo que él llama Lógica Transcendental que tiene por tema central a la imaginación transcendental?... Los prejuicios acerca de la autonomía del pensamiento, como sugeridos por la existencia fáctica de la Lógica formal..., no deben tomarse en cuenta al decidir acerca de la posibilidad de que el pensamiento puro se origine en la imaginación transcendental» (op. cit., pág. 128).

Por tanto HEIDEGGER identifica el tronco común de la sensibilidad y del entendimiento en la imaginación transcendental. Sin embargo, parece que la tendencia de la segunda edición es precisamente la de privar de importancia a la propia imaginación. Es más, ni siquiera puede decirse que en la primera edición Kant conceda a esta facultad el papel que le atribuye nuestro autor. Su explicación de este hecho es conocida: «Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación transcendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida» (op. cit., pág. 137). Este retroceso se concreta en la eliminación de los dos paisajes (A 94 y A 115), donde se exponía la triple fuente de la subjetividad y en la atribución de la síntesis pura de la imaginación al entendimiento. Todo ello hizo «innecesaria la imaginación pura como facutad propia» (op. cit., pág. 138), pues quedó reducida a un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad. El motivo fundamental de este retroceso es el hecho de que Kant en la segunda edición no pretenda ofrecer una deducción subjetiva acerca de los dos primeros fundamentos de la posibilidad del conocimiento. Desde este dato, HEIDEGGER puede decir que

> «como Kant no desarrolla la deducción subjetiva, tiene que atenerse en la subjetividad del sujeto a la concepción y a las características que le ofrecieron la antropología y la psicología tradicionales. Estas últimas toman la imaginación por una facultad inferior dentro de la sensibilidad... Y en verdad, ¿cómo sería posible que una facultad inferior de la sensibilidad constituyese la esencia de la razón? ¿No habrá una confusión máxima si las partes inferiores ocupan el lugar de las superiores?, y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la ratio y el logos ocupan funciones centrales en la historia de la Metafísica? ¿Puede destruirse el primado de la Lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad

arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica transcendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación transcendental?» (op. cit. pág. 142).

Como dije, mi posición va a ser distinta a la de HEIDEGGER en casi todos sus aspectos; desde luego que lo es en tanto que la interpretación dada de las relaciones entre las dos versiones de la Deducción es totalmente contraria a la que en su momento se ofreció en los puntos anteriores de este parágrafo: defendí allí que no puede hablarse de una pérdida de importancia de la imaginación en relación con la segunda edición de la **KrV**, si bien su función aparece dirigida por el entendimiento como es típico en las exposiciones que se realizan según la dinámica sintética o de la Subsunción. También aparece así en aquellos textos de la primera edición en los que se sigue dicha dinámica (cf. por ejemplo, A 118-119). Sin embargo, esto no es lo importante si se compara con otros dos aspectos que deben ponerse de manifiesto. El primer es el de que toda la posición de HEIDEGGER se basa en un malentendido fácilmente discriminable desde nuestra posición anterior de la Deducción; el segundo, el de que hay razones filosóficas que imponen la consideración de la imaginación y el entendimiento como facultades distintas e irreductibles, porque la finalidad de la Lógica Transcendental y de la Deducción, no es sino demostrar la necesidad y la existencia de la Facultad de Juzgar determinante (la determinación del sentido interno vía Imaginación por parte del Entendimiento, y la existencia consiguiente de Juicios sintéticos a priori de las Analogías), la cual facultad sólo es posible si Imaginación, Sensibilidad y Entendimiento son tres facultades irreductibles. La Unidad Común de ambas será la Facultad de Juzgar, capacidad que sería la originariamente sintética a la que hacia referencia HEIDEGGER. Atenderé sucesivamente a estas cuestiones.

En principio, podemos decir que HEIDEGGER ha dado demasiada importancia a un texto que no es realmente central en la **KrV** sino que está meramente destinado a fundamentar la división de la doctrina transcendental de los elementos en Estética y Lógica. Lo que con él se quiere decir es que los elementos de todo conocimiento son intuiciones y conceptos, y que por tanto hay esencialmente dos partes de la subjetividad ocupadas cada una de ellas con uno de aquellos elementos: la sensibilidad y el entendimiento. Pero éste último no está definido de una manera específica ya que incluye la noción lógica de razón como capacidad de relacionar los conceptos en un silogismo. En efecto, en el texto de la Introducción de la **KrV**, 'pensar' aún no está caracterizado como la función desarrollada por el entendimiento a través de los conceptos en general, de los conceptos puros o de los conceptos puros ya esquematizados, según se expresa en los principios sintéticos a priori con que finaliza la Analítica de los principios. Sin embargo, la Deducción Transcendental está interesada precisamente en la posibilidad de estos mismos principios, o de otra manera en la posibilidad de la determinación sensible del entendimiento puro. La demostración de la existencia de la Facultad de Juzgar determinante impondrá la necesida de la Imaginación como mediadora (que no unitiva, pues la unitiva es la propia capacidad de juzgar), sustituyendo así el esquema diádico por uno triádico. La conclusión de la Deducción Transcendental a este respecto es que para que este entendimiento puro sea determinado y concretado respecto de la sensibilidad pura, se requiere la existencia de una facultad irreductible, por una parte, a la intuición y, por otra, al mismo entendimiento como capacidad de las reglas conceptuales. La función de esta

capacidad es poner en relación la sensibilidad y el entendimiento, y por tanto su definición misma depende y juega en el contexto de la división de las facultades de la subjetividad en dos troncos o ramas. Por ello HEIDEGGER no debió conceder **al texto que analizamos** tanta importancia en relación con la exégesis de la Deducción Transcendental, pues en él, la noción de entendimiento juega de una manera distinta de la que se desarrolla en la Deducción; pero de ninguna manera puede considerarse que **su tesis**, la de la división dualista abstracta de los elementos subjetivos para el conocimiento, sea contradictoria con el hecho de que Kant concluya en la Deducción la necesidad de la existencia de una facultad que media entre elementos al participar de las características de ambos, para potenciar la auténtica capacidad unitiva: la de juzgar.

Pero no sólo es éste el defecto en la interpretación de HEIDEGGER; es más aún decisivo el hecho de considerar que el motivo fundamental de la Deducción es, o debe ser, el descubrimiento y el análisis de esa raíz común de las facultades a que Kant se refiere en A 15. Un buen discípulo de HEIDEGGER, H. MÖRCHEN, ha mantenido y desarrollado esta misma tesis que yo considero equivocada [14]. En efecto, la alusión de Kant a una raíz común de las facultades sólo puede ser identificada como una instancia en el sistema de Kant: la del sujeto transcendental como unidad desconocida de todas las dimensiones de la subjetividad, o con la idea regulativa de Alma. Esta identificación está fundamentada en texto como el de la **Reflexión** 5553, donde se mantiene (como vimos en el punto 5. al hablar del sujeto transcendental) que se necesita la idea de un único sujeto para alcanzar la unidad del autoconocimiento, sujeto que recibe en A 361 el nombre de 'objeto transcendental del sentido interno'. Aceptada esta identificación, no puede admitirse la idea de que la Deducción Transcendental tenga como principal finalidad la de exponer las características de esa raíz común de las facultades. Esta raíz, en cuanto que refiere a una unidad desconocida (de otra manera no sería caracterizable como objeto transcendental del sentido interno o sujeto transcendental) no puede formar parte de la sistemática transcendental, ni es posible dedicar a su análisis ninguna de las argumentaciones que lleven a cabo en la **KrV**, si bien es una idea a la que se puede tender para dar el máximo de coherencia a nuestro autoconocimiento. El supuesto de HEIDEGGER de que donde aparecía 'raíz común' debe leerse 'imaginación pura' es, por lo tanto, poco firme. Debe leerse 'idea regulativa de subjetividad', que no constituye nunca saber transcendental firme.

---

14 Para MORCHEN, el problema en la Deducción Transcendental es «cómo receptividad y espontaneidad pueden ser comprendidas desde un fundamento unitario de su posibilidad. El problema fundamental de la Deducción es la posibilidad de esta originaria conexión de la subjetividad. ¿Cómo determinar el ser del sujeto —das Sein des Subjekts— si debe contener tanto receptividad como espontaneidad? (**Die Einbildungskraft bei Kant**, pág. 89). Su conclusión es tan pesimista como la del propio HEIDEGGER: «la unidad de la estructura fundamental de la subjetividad no se hace más evidente en Kant» (op. cit., pág. 104). Esta conclusión es inevitable cuando se intenta encontrar en Kant la solución de un problema que él mismo no se llegó a proponer nunca, sino que, antes bien, la situó dentro de los problemas relacionados con el fundamento desconocido de la realidad y del conocimiento.

Indudablemente, todo lo dicho no sería definitivo para oponernos a las tesis del último filósofo si, en un análisis filosófico de la cuestión, se llegara a decidir que, efectivamente, la imaginación pura debe considerarse como el origen del entendimiento, esto es, si se llegara a la conclusión de que ésta última facultad es reductible a la imaginación pura. Sin embargo, no es este el caso. Con ello no quiero decir que el **status** de cada una de estas facultades y su relación recíproca sea realmente claro. Para analizar este problema propondré como base estos dos textos que considero fundamentales:

> «La imaginación es la facultad de representarnos un objeto en la intuición aún cuando el mismo objeto no esté presente. Ahora bien, teniendo en cuenta que toda nuestra intuición es sensible, la imaginación, debido a nuestra condición subjetiva sin la cual no podría suministrar la intuición correspondiente a los conceptos del entendimiento, pertenece a la sensibilidad.
>
> No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (y puede determinar a priori el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con las categorías) la imaginación es una facultad que determina a priori a la sensibilidad. Tal síntesis constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y es la primera aplicación del mismo a los objetos de la intuición posible para nosotros. En la medida en que la imaginación es espontaneidad, también la llamo a veces 'productiva'» (B 151-152).

> «Tal apercepción es la que debe añadirse a la imaginación pura con el fin de convertir en intelectual la función de esta última, pues en sí misma, la síntesis de la imaginación es siempre sensible aunque a priori, pues se limita a combinar la diversidad tal y como se manifiesta en la intuición... Por medio de la imaginación pura... combinamos lo diverso de la intuición por una parte y lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura. Ambos extremos, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función transcendental de la imaginación, pues de otra manera dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos del conocimiento empírico ni por tanto experiencia alguna» (A 123-124).

El primer texto analiza las relaciones entre la imaginación y el entendimiento desde la estrategia típicamente sintetiza de la segunda edición de la **KrV**; el segundo, en contra, trata dichas relaciones desde el proceder analítico vigente en la primera versión de la Deducción. Mi posición es la de que no hay conflicto entre ambas caracterizaciones de las relaciones entre las dos facultades, si bien cada una de ellas ofrece un matiz de las mismas, resultado de las distintas perspectivas en que se sitúan para estudiarlas.

Ante todo, podemos entender con claridad por qué la imaginación es una facultad correspondiente a la sensibilidad: en ambos textos se nos dice que esta facultad sintética siempre una diversidad sensible, sea esta pura o empírica. Esto es típico de la imaginación frente al entendimiento: aquélla supone siempre lo dado en la intuición y por ello, puesto que ésta es siempre sensible, queda caracterizada en función de la peculiaridad de la diversidad con que trabaja. Pero no sólo es preciso atribuirle un carácter sensible; hay que tener en cuenta,

por otra parte, que la imaginación realiza su síntesis sobre una diversidad concreta; sus actos son en cierto sentido **hechos**, aún cuando sean hechos uniformes y aunque proporcionen representaciones puras, como lo son los esquemas puros. Ambas cosas, la materia sobre la que se realiza la acción y el carácter de esta en tanto 'hecho' concreto y temporalmente determinado, van íntimamente vinculados, ya que lo que proporciona la intuición, ya sea pura o empírica, es siempre una diversidad concreta, la cual hay que sintetizar en una acción igualmente concreta. Frente a estas características de la imaginación, la síntesis del entendimiento no tiene como materia una diversidad temporalmente dada por medio de una intuición, sino que se realiza sobre una diversidad conceptual; por otra parte, el resultado de estas vinculaciones conceptuales tampoco es la ordenación de algo que existe en un momento puntual del tiempo, sino que tiene un valor de regla o de ordenación a la que han de someterse una pluralidad indeterminada de aquéllas representaciones concretas e individuales producidas por la síntesis de la imaginación. Por tanto, hay un sentido básico para diferenciar ambas facultades. Sin embargo, este sentido básico puede ser más concreto; para ello debemos recordar algunos pasos de nuestra exposición de la Deducción Transcendental.

Como vimos en puntos anteriores, la función de la imaginación en su síntesis es la de ofrecer objetos individualizados (Phaenómena), y no sólo la de presentar Erscheinung, esto es, la de dar una representación de objetos existentes en base a una ordenación de las percepciones subjetivamente sucesivas. Para ello, actúa de una manera **uniforme** según lo que en los parágrafos anteriores llamamos 'test de la irreversibilidad' en la reproducción de las aprehensiones. Reproducir y vincular las distintas aprehensiones es, desde luego, algo más que la mera recepción de la diversidad sensible en la intuición, y supone por tanto una actividad. Esta actividad, sin embargo, no es intelectual, pues no representa una regla válida para distintas ocurrencias de la propia síntesis, sino que es válida únicamente en el momento de su realización; en otras palabras, esta actividad se limita a ser un hecho concreto, limitado a una diversidad concreta, lo cual no impide que sea un hecho uniforme; sin embargo, en cuanto hecho no lleva consigo el reconocimiento de su carácter uniforme, esto es, de su sometimiento a una regla. Tampoco en cuanto hecho lleva consigo la conciencia de la necesidad del mismo para la objetividad y para la experiencia. De ahí que la imaginación, en su síntesis transcendental, construye representaciones que pueden llegar a ser objetivas —en otras funciones ofrece representaciones subjetivas asociadas—, pero no establece una **noción reglada** y normativa de objetividad. Para ello se requiere que una facultad sea destinada de manera necesaria al reconocimiento de la regla que la imaginación en el fondo sigue en cada caso concreto de su actividad. Es ésta la capacidad de la reflexión y del reconocimiento, no de la síntesis de la imaginación, sino de la uniformidad de la misma, de la regla que sigue, y sobre todo del carácter de necesidad que dicha síntesis de la imaginación, por el hecho de seguir a una regla, tiene para la objetividad. Tal y conforme expusimos en la Deducción, esta capacidad reflexiva tiene como finalidad concreta la de reconocer que el producto uniforme de la síntesis de la imaginación es un esquema de objetividad, sea de la permanencia, de la sucesión o de la simultaneidad; que cada uno de estos esquemas es la concrección en el tiempo de las funciones intelectuales de síntesis constitutivas del sujeto, del fundamento o de la relación, y por último, que, dado el carácter de condiciones de objetividad de éstas últimas nociones intelectuales, aquellos esquemas, que constituyen la traducción sen-

sible de éstas, son en sí mismo necesarios para la presentación de objetos en la experiencia, esto es, que forman parte del sentido que la noción 'objeto sensible' tiene para nosotros. Estas tres notas sólo pueden llevarse a cabo por una capacidad que sea irreductible a la imaginación, si bien debe ejercitar su actividad reflexiva sobre las operaciones de ésta. Gracias a ésta nueva capacidad, podemos expresar y reconocer el carácter normativo de los esquemas. Esto es lo que a mi modo de ver quiere decir Kant cuando reconoce, en el segundo de los textos citados, la necesidad de la apercepción «con el fin de convertir en intelectual (vale decir, en regla normativa) la función de la imaginación».

Pero una vez se llega a este resultado, las cosas pueden verse desde la dinámica sintética. En el fondo, lo que se ha concluido en el texto anterior es que el entendimiento reconoce que la imaginación opera sometiéndose siempre a las funciones del entendimiento, en tanto que su resultado uniforme (los esquemas) se han reconocido una traducción —analogía— sensible de las representaciones intelectuales del sujeto, fundamento y relación en que cristalizan la propia síntesis del entendimiento. Este hecho es evidente desde el momento que se tiene en cuenta que sólo a través de lo permanente puede ser representado un sujeto real reconocible como idéntido en distintas apreciaciones del mismo, que sólo a través de la sucesión determinada tiene entrada en la síntesis de lo sensible la noción de fundamento, y que, por último, sólo a través de la simultaneidad tiene sentido concreto en la realidad la noción de relación recíproca. Vistas así las cosas, y en tanto que el entendimiento es el que da la regla y la imaginación la que sintetiza como un hecho adecuado a aquella regla, no podemos menos de decir que el entendimiento es la capacidad directiva —normativa—. Así se expresa el texto de la segunda edición al afirmar que es el entendimiento el que actúa en el fondo de cada síntesis de la imaginación, valorando así los esquemas puros como los resultados de la determinación de las representaciones intelectuales del entendimiento por medio de la sensibilidad. En todo caso, el abismo entre la imaginación y el entendimiento sigue vigente: es el existente entre la expresión de una regla y la realización de determinados actos conformes a aquella. El juicio sigue siendo la vinculación de ambos, el reconocimiento de la identidad de funciones entre el entendimiento y su analógico: la imaginación. Por eso lo que realmente establece la Deducción Transcendental es que los conceptos puros sólo son posibles porque existe la capacidad de Juzgar y por eso, como dijimos, la Deducción Transcendental se acaba y concluye en las Analogías de la Experiencia. Por tanto, Kant tiene una sólida razón para considerar ambas capacidades como irreductibles. Pero al mismo tiempo, desde la Deducción Transcendental se muestra que sin la imaginación pura, las representaciones intelectuales que expresan la noción normativa de 'objeto en general' no tendrían efectividad ni referencia en la realidad sensible, haciendo ver así la íntima necesidad de la vinculación de ambas. Pero contrariamente a lo que quería HEIDEGGER, la necesidad de establecer la existencia de la imaginación no altera la división dual de las ramas de la subjetividad en entendimiento y sensibilidad; por el contrario, la imaginación no es sino un producto de las relaciones entre ambas ramas de la subjetividad: es la capacidad que concreta las reglas del entendimiento en la sensibilidad. Más que oponerse a este esquema dual, la imaginación no hace sino consagrarlo, pues sólo desde la hipótesis dualista se hace necesaria la Imaginación. Respecto de esto, es conveniente señalar que donde más claramente se expone esta tesis es en el texto citado páginas arriba, correspondiente

a la primera edición de la **KrV**. Todo ello da a la imaginación un carácter de conclusión de toda la Analítica Transcendental, conclusión que podría venir expresada diciendo que todo entendimiento reflexionante, por el hecho de estar destinado a la sensibilidad, necesita la imaginación por medio de la cual sus funciones intelectuales sean sensibilizadas, si ha de haber Capacidad de Juzgar, esto es, conceptos puros con significado y referencia.

Kant podría estar de acuerdo en que nuestra autocomprensión en términos de una subjetividad constituida por sentidos, imaginación y entendimiento, podría ser distinta si distintas fueran nuestras dotes cognoscitivas. Supuesto esto, podríamos realmente imaginar que si existiera algún sujeto humano dotado de capacidades distintas, la idea que tendría de sí mismo podría ser expresada en términos de una única capacidad que sería considerada por él como el fundamento común de las tres capacidades a través de las cuales los hombres normales se autorepresentan. Pero la **KrV** no va destinada a analizar las hipótesis que, como ésta, carecen de posibilidad de verificación. Kant siempre ha mantenido que nosotros nos conocemos en tanto que fenómenos, y que desde esta consideración no podemos elevarnos al conocimiento de los últimos fundametos. Como contrapartida, su tarea fue la de analizar las condiciones de conocimiento y establecer desde ellas las facultades adecuadas, guiándose para ello desde la consideración de la irreductibilidad de aquellas condiciones. En una palabra, avanzó desde la irreductibilidad de condiciones a la irreductibilidad de facultades; el carácter fenoménico (no nouménico) de semejante estudio se fundamenta en el hecho del propio conocimiento, el cual siempre es considerado como base real del análisis. En la filosofía de la subjetividad de Kant siempre juega una premisa: el principio de la imposibilidad de acceso inmediato a la esencia de la subjetividad, la negativa de la intuición intelectual. Lo que la conciencia sea, debe estar claro en sus productos, no en una visión intuitiva directa y mística. Desde éstos, la conclusión que se impone es que hay tres facultades irreductibles, sentidos, imaginación y entendimiento, porque sólo aceptando las tres puede explicarse coherentemente el conocimiento y sus condiciones. HEIDEGGER al interrogar por el último fundamento de todas las facultades estaba forzando a Kant para obtener una conclusión acerca del sustrato nouménico de la subjetividad. Era frente a esto ante lo que retrocedía Kant en la **KrV** y no ante el escándalo que para él representaba la elevación de la imaginación a facultad fundamental, cosa que por lo demás no hizo. Como vimos, HEIDEGGER explicaba este escándalo por el hecho de que Kant estaba dominado por el prejuicio de la inferioridad de la imaginación respecto de la razón pura; ante ello, no podemos dejar de decir que fue precisamente Kant quien rebajó las pretensiones de la razón pura hasta hacer de ella un entendimiento sensible puro, esto es, un entendimiento determinado por los productos puros de la imaginación, y no es lógico suponer que esta tarea la llevara a cabo impulsado por aquel prejuicio.

Queda por último un problema: Kant, como es sabido, realiza en un momento dado de la **KrV** la equiparación entre entendimiento, capacidad de síntesis, espontaneidad e intelecto. La incorporación de la imaginación como una facultad que realiza síntesis y que está, por tanto, dotada de espontaneidad, obliga a establecer una diferencia específica en la noción de espontaneidad de tal manera que permita decidir cuando debe aplicarse al entendimiento y no a la imaginación. Esta diferencia específica no puede residir en la facultad de realizar síntesis, detalle que es común a la imaginación y al entendimiento. La espontanei-

dad de este último debe venir señalada como una capacidad de reflexión o de apercepción que permita reconocer en cada síntesis de la imaginación su estructura regular o reglada. Ninguna operación de la propia imaginación puede explicar esta capacidad espontánea de la reflexión y del reconocimiento de las reglas, de la misma manera que nada en el sentido podía explicar la capacidad de sintetizar y de mantener vinculadas dos aprehensiones distintas. De la misma manera, lo intelectual del entendimiento quedaría desvinculado de su capacidad de sintetizar y no sería sino una consecuencia de su capacidad de reflexionar puesto que ésta lleva consigo la expresión de una regla en la cual se establece lo que debe realizarse en toda síntesis de la imaginación. Lo intelectual del entendimiento es, así, una capacidad para representar reglas generales independientes de la materia dada.

La misma modificación de sentido debe realizarse en el contexto de las expresiones básicas con que Kant caracteriza la sensibilidad. Su versión más conocida dice que la sensibilidad es una capacidad esencialmente receptiva en cuanto que por medio de ella nos es dada la realidad existente. El hecho de que Kant mantenga que la imaginación forma parte de la sensibilidad, siendo así que es una capacidad de síntesis y, por lo tanto, dotada de espontaneidad, obliga a romper esa coimplicación entre la sensibilidad y la receptividad, o al menos, a explicitar el sentido en que debe ser comprendida la característica de receptividad si ha de ser considerada como detalle fundamental de la sensibilidad. Este matiz podría ser el siguiente: sensibilidad es aquella rama de la subjetividad por medio de la cual se ofrece a la conciencia las representaciones de una diversidad dada realmente existente, en la cual prima el carácter de individualidad y de hecho. Sensibilidad se diferenciaría así del entendimiento en tanto que éste elimina la connotación de individaulidad y de mero hecho en sus representaciones para otorgarles el valor de **reglas** a las que debe conformarse un número indeterminado de objetos existentes. Pero, por otra parte, esta noción de sensibilidad podría integrar tanto el sentido de receptividad propiamente dicha (como actitud real ante la diversidad existente) como la connotación de actividad que el hecho de la imaginación lleva consigo, pues ésta siempre conserva el carácter de 'dada' que posee toda la diversidad que sintetiza, al mismo tiempo que siempre lleva consigo representaciones que se refieren a un existente concreto e individualizado (sea éste posible o real), o que no son sino hechos reales de su despliegue temporal, incluyendo aquí la ordenación del tiempo puro.

Es preciso, sin embargo, dar una explicación de por qué Kant caracteriza la sensibilidad y el entendimiento sin contar para nada con el carácter intermedio que posteriormente da a la imaginación. Una explicación para ello podría ser la de que Kant retoma en los textos introductorios de la Estética (A 19-20) y de la Lógica Transcendental (A 50-51), donde se expone esa teoría de las facultades sin contar con la imaginación, su vieja concepción, ya expresada en la **Dissertatio**, en la cual, naturalmente, no hay lugar para la imaginaión. Aquí, una vez más, la **KrV** muestra la historia del problema. Pero no sería coherente suponer que Kant hubiera pasado por alto el hecho de que sólo la introducción de la imaginación habría negado la aludida caracterización de la sensibilidad y del entendimiento. Con ello quiero decir que si Kant los ha introduciedo en la **KrV** es porque no ha considerado que los textos citados se opongan o contradigan su teoría de la imaginación. Podemos entender que es realmente así. En efecto, en el parágrafo 1. de la Estética, la oposición entre sensibilidad y entendimiento se cifra en base a la que existe entre el darse de la realidad y el pensarla, esto es, el propo-

ner las reglas para ella. En este sentido, es perfectamente válida la división dual, porque en este sentido de sensibilidad también cabe la imaginación. La misma caracterización se realiza en el primer punto de la Analítica. Hemos de concluir por tanto que en los dos textos donde se expone la concepción dual de la subjetividad, lo que se está parafraseando es el texto de A 15, donde se habla de las dos ramas —zwei Stämme— o troncos de la subjetividad, lo cual es normal pues precisamente en este último texto se está justificando la división de la **KrV** en Estética y Lógica. Estos textos no son en modo alguno contradictorios con aquellos que defienden la existencia de tres facultades. Esto es así por el hecho de que en éstos ya no se habla de troncos o ramas de la subjetividad, sino de fuentes originarias, capacidades o facultades del alma —ursprüngliche Quellen (en el sentido de irreductibles entre sí), Fähigkeiten oder Vermögen der Seele— (A 95). Todo lo que es preciso añadir es que uno de los troncos del conocimiento humano, el de la sensibilidad, se compone de dos facultades originarias, el sentido (interno y externo) y la imaginación; frente a ellas el entendimiento queda caracterizado como la facultad de establecer las reglas, esto es, como la facultad del pensar. Con ello se rompe de una manera definitiva uno de los supuestos de la interpretación de HEIDEGGER. El otro, el de la reductibilidad de la imaginación al entendimiento, ya estaba anteriormente negado en los argumentos que nos han permitido romper este último [15].

Con ello damos por finalizada nuestra exposición de la Deducción Transcendental. Ahora debemos dirigir nuestros pasos hacia el desarrollo de los aspectos ulteriores que deben vincularse con los dos problemas que nos han servido de eje en la exposición de la Analítica Transcendental entera: el de las condiciones para dar referencia a los conceptos y el de las condiciones que permiten la noción normativa de 'Experiencia'. Estos problemas serán el motivo de la segunda parte de esta segunda sección.

---

15 Esta teoría de la irreductibilidad del entendimiento a la imaginación ha sido considerada con razón, como una de las claves para comprender la contestación de Kant a Hume. Así, por ejemplo, BENNETT ha dicho: «otro modo de resaltar la relación entre la Deducción Transcendental y algunos de los predecesores de Kant, incluso Hume, sería éste: en la filosofía de Hume los aspectos sensorial e intelectual de la condición humana difieren sólo por su grado; y justo por esta razón Hume debe admitir que un hombre pueda tener estados sensoriales a los que no someta a ningún tipo de control intelectual. Una persona como ésta sería tal que sus percepciones serían todas del grado de viveza que define a lo sensorial, y ninguna sería lo suficiente débil para contarse entre las 'ideas' que en la filosofía de Hume hacen el papel de conceptos. Kant, por el contrario, distingue claramente entre lo sensorial y lo intelectual: observa que los hechos concernientes al **imput** (entrada) sensorial de un hombre son diferentes **todo coelo** de los hechos acerca de los conceptos que posee un hombre; esto, paradójicamente, le permite defender que el **imput** sensorial y el control intelectual están necesariamente entrelazados de un modo que nunca sospechó Hume» (**La Crítica de la Razón**, I, pág. 128-29). Esta perspectiva de considerar el problema, sin embargo, no es la única. Desde mi punto de vista la irreductibilidad entre la imaginación y el entendimiento es la existente entre la síntesis como hecho y la expresión de la regla que se cumple en cada síntesis. Lo que desde aquí Kant dice a Hume es que al limitar el conocimiento a las asociaciones de la imaginación, está expresando su carácter normativo y por lo tanto está haciendo el papel de 'entendimiento', esto es, está operando como poseyendo una capacidad distinta de la propia imaginación.

SEGUNDA PARTE:

LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE

Con la exposición de la Deducción Transcendental, y habiendo dejado voluntariamente de lado los temas relacionados con la teoría kantiana de la subjetividad, que por sí solos podrían constituir el objeto de otro estudio, hemos finalizádo el tratamiento de los temas teóricos expuestos en la Analítica de la **KrV**. Esto no quiere decir, sin embargo, que dichos temas hayan alcanzado su perfección y cumplimiento. Para comprender que no es así, sólo necesitamos referirnos a los parágrafos dedicados anteriormente al estudio de las Analogías. En ellos proponíamos que los principios sintéticos a priori tenían un doble juego claramente definido: el referencial, que los hacía condiciones y reglas de ordenación de la diversidad empírica con la finalidad de presentar un objeto en la intuición que pudiera corresponder al concepto en un juicio intuitivo, proporcionándole así referencia; y el ontológico, que los hacía principios constitutivos de la noción normativa de 'Experiencia posible' y de 'objeto sensible en general' y que los presentaba como reglas de ordenación de la diversidad pura de **toda** la serie del tiempo. Como vimos, el cumplimiento de la primera de estas funciones no garantizaba el cumplimiento de la segunda, ya que es posible imaginar que existen relaciones objetivas entre los conceptos y las intuiciones sin que por ello exista un único sistema en el que todos estos objetos y relaciones constituyan una única experiencia en la que se vincule todos los fenómenos conocidos en la serie del tiempo.

La ausencia de cumplimiento y perfección de los temas de la filosofía teórica en la exposición de la **KrV** está íntimamente vinculada con el hecho de que ninguno de los dos juegos u objetivos que pretendían cumplir las Analogías se explica en la **primera Crítica** en todos sus requisitos y condiciones. Esto es: que las Analogías, o los principios sintéticos a priori de la **KrV**, son condiciones necesarias tanto para explicar la posibilidad de que nuestros conceptos refieran a intuiciones, como para establecer una noción de experiencia posible, pero no son las condiciones suficientes para ello. Esta segunda parte de esta segunda sección va destinada a exponer esas condiciones o principios que deben añadirse a las Analogías para permitir una explicación plena de aquellos dos problemas filosóficos centrales: el de la referencia y el del conocimiento empírico en el ámbito de una Experiencia.

Para profundizar en el sentido de estos dos problemas, debemos recordar algunas de las cosas que dijimos en la introducción de esta segunda sección. Como vimos, el problema de la referencia conceptual surge cuando queremos dar en la intuición una representación que se considere vinculada según la relación de identidad con la representación de un con-

junto de notas conceptuales unificadas en la noción de 'objeto lógico'. Esta vinculación de identidad entre una intuición y un concepto, entre un objeto real y un objeto lógico, se establecía en virtud de un juicio intuitivo, por medio del cual se designaba una intuición con el concepto en cuestión. Lo que estudiamos en los parágrafos dedicados a las Analogías era esencialmente la necesidad de que los vínculos lógicos entre las notas conceptuales, cuya unidad constituía la representación de un 'objeto lógico', tuvieran su traducción analógica, como vínculos que ordenaban la diversidad empírica dada, en la sucesión subjetiva de la conciencia; así, las relaciones de identida entre notas conceptuales debían traducirse en la vinculación de las notas de la diversidad real según la permanencia, las relaciones de fundamento-fundamentado, como relaciones de antecedente y consecuente, y las de disyunción como relaciones de reciprocidad. Sólo así estábamos en condiciones de dar significado en lo real a las relaciones conceptuales. Hasta aquí lo estudiado; sin embargo, para poder referir a un concepto la diversidad sintetizada según los esquemas expuestos, en un juicio intuitivo que ponga de manifiesto la identidad entre la representación intuitiva y el concepto, se requiere algo más que esta ordenación según los esquemas, como se ve claro desde el hecho de que el concepto es, en tanto representación de un 'objeto lógico', una representación **unitaria** de todas las notas conceptuales vinculadas según cada una de las funciones de síntesis lógica; como es evidente, se requiere además **unificar** en una sola representación la diversida real sintetizada según los esquemas, para traducir así en lo empírico la unidad constitutiva de la representación 'objeto lógico'; sólo por medio de esa **unidad** de la diversidad empírica, ordenada ya según los esquemas, podemos obtener la representación de un 'objeto real', para así poder referirlo a un 'objeto lógico' en un juicio intuitivo que ponga de manifiesto la identidad de contenido representacional existente entre ambos polos. Por ello, para mostrar la posibilidad de este juicio intuitivo se requiere algo más que sintetizar la diversidad empírica según los esquemas: se requiere unificar en una sola representación la diversidad así sintetizada; sólo por medio de esta representación unitaria se nos ofrece una conciencia de los objetos reales.

Pero este requisito adicional no es el único. En efecto, supongamos que tenemos una diversidad unificada en nuestra representación de lo real y que tenemos igualmente un concepto. Estamos en condiciones entonces de establecer un juicio intuitivo para señalar el carácter de **identidad de la ordenación** existente entre ambos polos. La cuestión entonces es cuál es el criterio que necesitamos poseer para saber que la identidad establecida entre intuición y concepto es real o verdadera. La complicación de esta pregunta reside en el hecho de que la contestación evidente en primera instancia no puede considerarse como válida de una manera indefinida. La contestación evidente sería la siguiente: justificamos la identidad entre un objeto y un concepto cuando justificamos la identidad existente entre los elementos reales de la intuición y los elementos conceptuales del concepto. Esta contestación no puede extenderse hasta el infinito dado que hemos de suponer que en un momento dado los elementos en relación no son ulteriormente analizables en términos de elementos más básicos, y que por tanto las relaciones de identidad entre concepto y objeto no pueden justificarse en base a otras relaciones de identidad. Este hecho se expone en la siguiente tesis: la justificación para relacionar una regla conceptual con su objeto, no puede basarse indefinidamente en la apelación a otra regla conceptual. Pero entonces, ¿en qué se basa?, ¿en qué

se fundamenta en última instancia el hecho de que establezcamos relaciones de identidad entre cosas y conceptos de tal manera que pretendamos que dicha identidad sea objetiva si no puede fundarse en una regla? ¿Cuál es el fundamento último de un juicio intuitivo? Este es el problema ulterior que debe explicar una filosofía que quiera enfrentarse al hecho de la referencia de los conceptos y a su valor cognoscitivo. A la explicación de estos dos problemas dedicaremos el capítulo XI, primero de esta sección.

La noción de experiencia, como conocimiento que pretende sistematizar en un sólo discurso la diversidad dada en todo tiempo, tiene ciertamente más condiciones que aquéllas que regulan el carácter general de todos los objetos que entren a formar parte de ella; tiene más principios que los constitutivos de la 'natura formaliter'. Requiere también la sistematización de los hechos de la propia experiencia, y los principios en que se basa dicha sistematización. En general, se puede decir que no hay sistematización ni experiencia si no hay un uso empírico de la razón. En efecto, para ordenar los hechos, se requiere elevarlos según distintos grados de generalidad; pero para establecer dicha generalidad se requiere la utilización de ciertos razonamientos por medio de los cuales atribuimos al futuro o a casos aún no considerados las mismas características del presente y del pasado o de los casos ya considerados. La ordenación de hechos en experiencia requiere por eso una justificación de la inducción, de la analogía y del uso de la hipótesis o principios explicativos. A todo este conjunto de procedimientos , y a sus justificaciones, dedicaremos el capítulo XII y último de esta obra.

CAPITULO XI

LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE EN EL CONTEXT DE LA PROBLEMATICA DE LA REFERENCIA: EL JUICIO ESTETICO

La tesis principal de este capítulo consistirá en la afirmación general de que en la **K. der Äs. U.** se encuentran las condiciones que permiten completar la explicación dada por Kant acerca de la problemática de la relación referencial entre conceptos y objetos. Para llegar a esta conclusión debemos ante todo insistir en el carácter necesario pero no suficiente de los esquemas o de las Analogías para el cumplimiento de dicha función. Posteriormente expondremos qué operación debe llevar a cabo la subjetividad para dar referencia a un concepto y después traduciremos dicha operación a la caracterización que hace Kant del **juicio estético** en la **K. der Äs.U.**

§ 1.- LOS ESQUEMAS COMO CONDICION NECESARIA DE REFERENCIA

Es evidente que los esquemas constituyen el sentido del predicado expresado en los principios sintéticos a priori; por ello la tesis según la cual las Analogías juegan como condiciones necesarias para la operación de proporcionar referencia a los conceptos, puede ser reducida a la tesis de que los esquemas son las formas necesarias según las cuales debe ordenarse la diversidad empírica si ha de ser representada como un objeto correspondiente a un concepto. Acerca de este problema, el siguiente texto es decisivo:

> «un objeto de la experiencia o una imagen suya quedan todavía más lejos de alcanzar el concepto empírico: éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación que determina según una regla nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal

> cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto... La imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva» (B 180-181).

El texto, sin embargo, es fuente de problemas, porque Kant no dice que la ordenación de la diversidad empírica según los esquemas sea una condición de referencia, sino que el concepto empírico **refiere** inmediatamente a los esquemas en tanto que determinan nuestra intuición según las distintas formas de existencia en el tiempo. El término empleado por Kant es el de 'beziehen'. Nuestro trabajo por tanto es conciliar la tesis de que los conceptos empíricos se relacionan inmediatamente con la aplicación de los esquemas a la ordenación de la diversidad empírica según una cierta manera general, con la tesis de que esta referencia inmediata a los esquemas en su aplicación empírica, es sólo una condición necesaria y no suficiente para el significado de los conceptos.

Para ello, debemos reconocer que la tesis expuesta en el texto de Kant viene condicionada por el hecho de que una regla conceptual no puede significar o reducir su significado a la representación intuitiva y particular, ya sea de la figura de un objeto dado en la experiencia, ya sea la de una imagen de esa figura. Un concepto, como cualquier otra regla, constituye una forma general de operar con los esquemas sobre la diversidad empírica concreta, en la que cierta diversidad se representa como permanente, sucesiva o simultánea. El concepto se concreta así en una regla para producir imágenes, o para ordenar la diversidad empírica en una figura distintiva en la que se unifica aquella diversidad; pero en cierto sentido, puede considerarse esta figura o su imagen como un resultado obligado aunque secundario respecto de la forma concreta en que los esquemas se aplican a la diversidad empírica para su ordenación, y desde esta perspectiva, el significado de un concepto es inmediatamente la forma general según la cual se aplican los esquemas a la diversidad empírica dada. Esto justificaría la tesis expuesta en el texto de Kant.

Sin embargo, en otros textos la tesis de Kant es un tanto diferente. Veamos ante todo el siguiente:

> «Si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y **recibir de él significación y sentido** —Bedeutung und Sinn— tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna manera. De lo contrario, los conceptos son vacíos y, aunque hayamos pensado por medio de ellos, nada hemos conocido a través de tal pensamiento... Darse un objeto no significa otra cosa... que referir su representación a la experiencia, sea real o posible» (B 194-195).

Lo importante en el texto recién citado es que la condición para que un concepto pueda recibir referencia o significado es que debe dársele **un** objeto; la cuestión es cómo esta tesis puede ser combinada con la que hacía de los esquemas la inmediata referencia de un concepto. Para ello debemos ante todo esclarecer el sentido de la expresión 'Experiencia real o posible'. Esto es importantie porque la noción de posibilidad que está implicada en esta expresión es conflictiva. Darse un objeto como posible, de tal manera que ese 'darse' sea un procedimiento para que un concepto concreto obtenga referencia, es algo que debe ser

sometido a condiciones; esto es evidente si la noción de posibilidad que se aplica aquí es la de posibilidad transcendental. Si nos atenemos a esta noción, según la cual «lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia es posible» (B 265), podemos imaginar muchos seres de los cuales nadie ha tenido nunca la menor noticia, que nos veríamos obligados a considerar como posibles, y por tanto a conceder que los conceptos por medio de los cuales nos los representamos tendrían referencia y significado. Pero no es esto lo que quiere decir Kant al afirmar que un concepto tiene referencia si su objeto es el de una experiencia posible; la noción de posibilidad que está juzgado aquí es el de 'posibilidad real' no la de 'posibilidad transcendental'. Esta noción de posibilidad real dice que debemos tener fundamentos positivos sostenidos por la experiencia real para afirmar que un cierto objeto es posible, siendo tales fundamentos derivados del hecho de que han sido descubiertas en la experiencia real y efectiva ciertas analogías empíricas al objeto supuesto en algún sentido relevante. El texto B 629 es claro a este respecto [1]. La introducción de esta noción de 'posibilidad real' hace recaer todo el peso de la cita anterior en el hecho de que para dar referencia a un concepto se requiere la presentación del mismo en la experiencia real, pues esta experiencia real es el fundamento para entender que una cierta experiencia puede ser considerada como posible. La tesis B 194-195 puede resumirse entonces diciendo que si un concepto ha de poseer realidad objetiva, ha de darse en algún momento su objeto en la experiencia, esto es, que para que un concepto tenga referencia, alguna vez ha debido tenerla de manera efectiva y concreta. Esta segunda tesis acerca de la referencia dice algo que la primera no decía. En efecto, según la primera tesis un concepto tiene como referencia una forma concreta de operar con los esquemas en una divesidad concreta, y por lo tanto referencia aquí es la **posibilidad real** de que pueda ser presentado un objeto empírico para ese concepto [2], mientras que la segunda tesis propone que como requisito necesario de que sea posible poseer una forma general y típica de aplicar los esquemas a una diversidad empírica dada, antes debemos haber realizado casos concretos y reales de esa síntesis o de una empíricamente análoga en cierto sentido relevante. Sólo sobre estos casos concretos y ejemplares pode-

---

1 El texto citado es el siguiente: «Pero si quisiéramos formar conceptos completamente nuevos de sustancias, de fuerzas o de acciones recíprocas partiendo de la materia, ofrecida por percepciones, **sin tomar de la experiencia** el ejemplo de la conexión, caeríamos en puras fantasmagorías cuya posibilidad carece de todo criterio, ya que en el caso de semejantes fantasmagorías no se toma por maestra la experiencia, como tampoco se extraen de ella tales conceptos. A diferencia de las categorías, estos conceptos imaginarios no pueden recibir a priori el carácter de su posibilidad como condiciones de las que depende toda experiencia, sino a posteriori, como conceptos que sólo se dan a través de la experiencia misma, y su posibilidad ha de conocerse o bien a posteriori o bien no puede ser conocida en absoluto... Todos aquellos constituyen conceptos cuya posibilidad carece de todo fundamento, ya que no puede basarse en la experiencia ni en sus leyes conocidas... que no pueden reivindicar realidad objetiva» (B 269-70). Según B 267, un concepto empírico debe recibir su síntesis de la experiencia. DETTEL ha definido bien esta noción de posibilidad real de un objeto cuando la síntesis pensada en él pertenece a **la experiencia empírica, no a la experiencia posible.** Cf. **Zur Funktion des Schematismusskapitel,** pág. 25.

2 «Kant describe la condición para la objetiva realidad de un concepto, la posibilidad del objeto correspondiente, no la realidad efectiva del mismo. Los conceptos... se llaman reales objetivamente si puede ser dado su objeto intuitivamente» (cf. DETEL, **Zur Funktion des,** pág. 25).

mos reconocer la forma típica, la regla que debemos seguir ante una diversidad para percibir en ella un objeto de un cierto tipo, pues sólo sobre ese ejemplo concreto hay posibilidad de exponer de alguna manera objetiva a qué refiere realmente el objeto en cuestión, de tal manera que su significado quede fijado de una manera unívoca. Este es el sentido del texto B 194 según el cual «si un concepto ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él su significación y su sentido, **tiene que ser posible que se de el objeto de alguna manera**». La combinación de ambas tesis establece que si bien la posesión de la referencia por parte de un concepto alcanza sólo a la posibilidad real de presentarle un objeto correspondiente en la intuición (posibilidad real que viene definida por el hecho de poseer una forma típica según la cual aplicar los esquemas a la ordenación de una diversidad empírica concreta) —sentido de la tesis primera—, esto exige necesariamente que dicho concepto haya tenido en algún momento un objeto concreto y efectivo con el cual haya sido relacionado de manera ejemplar. Kant llamaba a esta relación ejemplar entre un concepto y un objeto efectivo 'denotación' —Bezeichnung—. Por tanto, tener referencia implica haber tenido en algún momento una denotación. Ahora bien, denotar es marcar una intuición presente con un concepto dado de tal manera de se considere dicha intuición presente como **un símbolo sensible** del concepto en cuestión. Para ello por tanto se necesita presentar —Darstellen— un objeto efectivo en la intuición y relacionarlo con un concepto. La conclusión es que para que un concepto tenga referencia, debemos estar en condiciones de presentar un objeto en la intuición que esté señalado o denotado por dicho concepto de una manera ejemplar de tal forma que dicho objeto sea valorado como un símbolo de dicho concepto. Así lo expone Kant en este texto de la **Anthropologie:**

> «la capacidad del conocimiento de lo presente como medio de vincular la representación de lo pasado con lo que es previsto es la capacidad de denotar —Bezeichnungsvermögen—. La acción de la facultad de representar al realizar esta vinculación es la denotación —Bezeichnung signatio, la cual también se llama designar. Las formas de las cosas (intuiciones), en tanto valen como medio para la representación según conceptos, son símbolos, y el conocimiento por el cual esto sucede es simbólico o figurado. Símbolos son medios del entendimiento... para dar a los conceptos significación —Bedeutung'— por medio de la presentación —Darstellung— de un objeto» (VII, pág. 191).

Kant por tanto no estaba equivocado al proponer que los esquemas, en su aplicación concreta a una diversidad, eran el referente inmediato de los conceptos en cuanto reglas. Pero no estaba diciendo toda la verdad acerca de las condiciones de la referencia, porque para que un concepto la posea, también es condición indispensable el que un objeto efectivo sea designado por el concepto como su símbolo, sobre el cual podemos definir unívocamente a qué tipo de cosas refiere el concepto, esto es, a **una** operación concreta de los esquemas sobre una diversidad empírica también concreta, operación que se considera como ejemplar. Lo que ahora debemos ver es que esta última condición, «sin la cual... no hay ningún ejemplo que nos permita entender qué es lo que se quiere decir realmente con semejantes conceptos» (B 300) no ha sido descrita por la doctrina de los esquemas de la imaginación en la **KrV**. En efecto, en dicha obra éstos pueden presentarnos una diversidad empírica concreta ordenada según la permanencia, la sucesión o la diversidad, pero no pueden darnos igualmente

la representación que unifique aquella diversidad ya organizada por ellos y que permita considerarla como síntesis ejemplar. Para esta representación unificada, se requiere otro tipo de capacidad. Ahora bien, esa representación unificada de la diversidad ordenada según los esquemas es la única que nos puede ofrecer conciencia de objeto. Por tanto, para la presentación efectiva de un objeto no son suficientes las operaciones de la imaginación según los esquemas, y por tanto para la operación de designar un objeto con un concepto se requiere algo más que aquellas instancias puras de la imaginación. Esto no quiere decir que los esquemas no sean condiciones efectivas que deben cumplirse en la presentación de un objeto concreto en la intuición. DETTEL y KAULBACH lo han visto muy bien[3], pero no han puesto de manifiesto que no son la única instancia que funciona en la presentación ejemplar de un objeto correspondiente a un concepto: debe añadirse a ellas una actividad que unifique en una sola representación la diversidad ordenada según los esquemas y que permita comprenderla como **un** ejemplo paradigmático.

Sería importante, antes de entrar en el análisis de esta actividad que debe existir con ulterioridad a los esquemas, reparar en que siempre que se habla de presentar un objeto en la intuición, se está utilizando este último término en el sentido intensionalmente fuerte con que lo definimos en el primer capítulo de la primera parte. Solo en este sentido juega cuando se habla de ella en el contexto de dar referencia a los conceptos. Como se recordará, el sentido intensionalmente fuerte de la intuición hacia de ella una representación de la diversidad empírica ordenada de tal manera que ofrecía consciencia de **individuos**, mientras que en el sentido débil en que aparecía en la Estética Transcendental, sólo hacía referencia a la conciencia de la diversidad real, en cuanto que presentaba lo existente. En términos críticos, podríamos decir que en una, en la fuerte, se nos da la consciencia de un 'phaenomena', mientras que en la otra se nos da la consciencia de un 'Erscheinung', en cuanto objeto indeterminado. La diferencia esencial entre ambas es que, mientras que en la primera rigen las representaciones de diversidad permanente, sucesiva o simultánea, en la segunda no rige sino la consciencia de diversidad espacial o temporal, como testimonio de un existente real. En este sentido de intuición más fuerte opera, por ello, de una manera decisiva la imaginación. Es aquí donde tiene pleno sentido la nota de Kant a la página A 120. Dice así esta nota:

> «no ha habido todavía psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un indispensable ingrediente de la misma percepción. Ello se debe, por una parte, a que se ha circunscrito esta facultad a las meras reproduccio-

---

3 Cf. por ejemplo DETTEL, **Zur Fuktion des...**, pág. 21: «las reglas por medio de las cuales se vinculan conceptos con intuiciones y aprendibles únicamente a través de pruebas ostensibles y de ejercicios en ejemplos. Los esquemas son aquellas reglas no comparables a ellas, porque deben de hacer posible ante todo las mostraciones ostensivas y las concrecciones ejemplares, las cuales presuponen la existencia de objetos intersubjetivos determinables». Para KAULBACH, cf. **Schema, Bild und Model:** «el peso central de la significación de los esquemas reside en ofrecer una técnica del entendimiento o de la imaginación para dar a los conceptos una validez en relación con los objetos espacio-temporales; para ello es preciso vestir el concepto con su imagen fenoménica... Kant llama Darstellung... la exteriorización del concepto en imagen» (pag. 121-122).

> nes y, por otra, a la creencia de que los sentidos no sólo nos suministran impresiones, sino que incluso las combinan y producen imágenes de los objetos. Es indudable que, para llevar a cabo esta tarea, se requiere algo más que la receptividad de las impresiones, es decir, hace falta una función que las sintetize».

Naturalmente que esta intuición intensionalmente fuerte, cuando es hecha consciente tiene que caracterizarse como una percepción, esto es, como una conciencia empírica; pero ahora, percepción ya no tiene el sentido que ofrecía al principio del argumento de las Analogías y, según el cual, era únicamente la conciencia empírica de una intuición en sentido débil, esto es, de una diversidad real aprendida según una ordenación subjetivamente sucesiva, sino que tiene el sentido de la conciencia empírica de esa misma diversidad ordenada según las Analogías o los esquemas. Este nuevo sentido de percepción es el que juega precisamente en estos últimos pasajes. Por lo demás no podemos dejar de decir que esta función de la imaginación esquematizada como condición para el reconocimiento en la intuición de objetos individualizados y para la relación entre concepto y objeto con la finalidad de dotar de referencia al primero, no ha pasado desapercibida para los críticos [4]. Dicho esto, podemos analizar la capacidad por medio de la cual podemos representarnos la **unidad** de la diversidad previamente ordenada por los esquemas, esto es, obtener esta intuición intensionalmente fuerte que permite la presentación del objeto ejemplar de un concepto, cumpliendo así la problemática de la referencia.

§ 2.- LA NOCION DE 'COMPREHENSION' COMO ACTIVIDAD PARA OBTENER CONCIENCIA DE LA UNIDAD DE LA DIVERSIDAD ESQUEMATIZADA

La conclusión que podemos extraer del punto anterior es que para que se produzca un juicio intuitivo se requiere poseer una intuición intensionalmente fuerte, esto es, se requiere poseer la consciencia de una diversidad empírica concreta ordenada según las formas

y definición ostensiva

4 Cf. por ejemplo, M. WARNOCK, quien relacionaba muy estrechamente imaginación y percepción, afirmando que la primera es «aquella facultad —power— que es fundamental para nuestra comprehensión perceptiva del mundo» (**Imagination**, pág. 26). «Ella opera en la presentación de objetos mundanos... y nos capacita para aplicar las palabras generales o clases de objetos en el mundo» (pág. 27). En contra de Hume, que confiaba esta función al hábito, Kant, dice la WARNOCK, «vio una estrecha conexión entre la necesidad de que la imaginación juegue el primer papel, esto es, el de dar al concepto un objeto existente de una manera continua e independiente en el mundo y la necesidad de que ella nos capacitara para reconocer un objeto como perteneciendo a una cierta clase» (op. cit., pág. 27-28). STRAWSON ha indicado algo parecido en su trabajo **Imagination and Perception:** la imaginación se concibe como una capacidad de conectar que opera en dos dimensiones: primera, conectando percepciones de objetos de una misma clase y segunda, conectando percepciones de objetos de un objeto particular de una clase dada. Es el instrumento para la apreciación perceptiva tanto de la identidad conceptual como de la identidad del objeto» (pág. 33).

de existencia en el tiempo o esquemas, que además es unificada en una sola representación, ya que un juicio intuitivo exige «que nos representemos algo **concreto en singular» (Logik-BUSSOLT**, pág. 668), el cual es relacionado con un concepto que posee un contenido representacional idéntido al de la intuición. Esto es así porque, en el fondo, el juicio intuitivo no es sino «el representarse algo inmediatamente a través de un concepto» (op. cit., pág. 661). Un ejemplo básico de este juicio intuitivo sería el siguiente: «Esto es un perro», por seguir el caso de Kant en el texto del capítulo del Esquematismo. En este juicio, 'esto' juega el papel de intuición intensionalmente fuerte, la cual es representada inmediatamente como 'perro', dado que por medio del juicio, lo que queremos precisamente indicar es que entre ambos polos hay una identidad representacional que permite hacer del caso dado en la intuición un ejemplar concreto de la regla dada en el concepto. Esta referencia inmediata de un concepto a su objeto es para Kant la forma más elemental de conocimiento. Los juicios intuitivos, dice, son «cognitio infima», son intuiciones mediatas, porque contienen la cosa misma (**Logik-Pölitz**, pág. 569) y porque esa representación de la cosa misma es mediada por el hecho de ser un caso dado del concepto. Su **status** de intuición mediata obedece, por tanto, al hecho de que en el juicio, la representación del 'esto' es mediada por la representación del concepto, en nuestro caso por el concepto 'perro'.

Pero desde lo dicho podemos volver a poner de manifiesto la condición ulterior al hecho de que la diversidad empírica sea necesariamente ordenada según los esquemas de la imaginación, para poder referirse a un concepto en un juicio intuitivo. Esta condición ulterior es la de que la diversidad ordenada por cada uno de los esquemas sea representada de una manera unificada en una sola representación. Intuir algo como un objeto requiere no sólo reconocer algo como permanente, algo como sucesivo o algo como simultáneo, sino vincular estos tres tipos de diversidad existente en una sola representación que las agrupe. Sólo esta representación unitaria ofrece la conciencia de un objeto real, el cual puede ser relacionado según la identidad con la representación unitaria de un objeto lógico en un juicio intuitivo. Así se realiza la operación de la Darstellung-exhibitio, por medio de la cual se presenta un objeto, que es designado por medio de un concepto, con la finalidad de darle significado a éste. Lo importante entonces es ver qué teoría ofrece Kant acerca de la representación unificada de la diversidad ya ordenada según los esquemas procurando la representación de un objeto en la intuición que corresponda a un concepto, como condición de dar referencia o significado al propio concepto.

En la **Reflexión** 5661 Kant dice lo siguiente: «Por medio de la **comprensión estética** (Ästhetischen Begreifen) sintetizo la diversidad en una **única representación total**, recibiendo así una cierta **forma**.» Naturalmente, esta operación es ulterior al reconocimiento de las relaciones objetivas existentes de la diversidad en el tiempo, y por lo tanto supone ya el juego de la imaginación y la aplicación empírica de los esquemas. El problema está en descubrir hacia qué textos de la obra kantiana debemos dirigirnos para desarrollar esta noción. Sean cuales sean estos textos, una evidencia se nos impone: deben ser considerados como el desarrollo natural de la teoría iniciada en la **KrV** para expresar las condiciones necesarias por medio de las cuales se puede dar referencia a los conceptos empíricos. Pues bien, dichos textos se encuentran principalmente en la **K. der U.**, o más exactamente, en su primera parte destinada a la Analítica de lo Bello (**K. der Äs. U.**). Esto puede causar sorpresa, pues práctica-

mente no se ha relacionado esta obra con el problema estrictamente epistemológico de las condiciones de referencia de los conceptos [5]. Pero este hecho no debe valorarse de una manera decisiva, pues hay suficientes evidencias para apreciar que la **K. der Äs. U.** surge desde la necesidad de la filosofía teórica y concretamente desde el estudio de las condiciones y operaciones por medio de las cuales se puede tener una representación unificada de la diversidad empírica que valga como consciencia de objetos, para así poder ser relacionada con un concepto. La problemática embrionaria de la **K. der Äs.U.** surge por tanto desde la búsqueda de una explicación de la posibilidad del conocimiento en tanto que este exige la relación entre un concepto y un objeto en la intuición, pero concretamente desde la búsqueda de las condiciones que permiten que este segundo polo pueda constituir una representación objetiva. Estas condiciones se concretan en aquellas que permiten una perfección estética para un conocimiento conceptual. Curiosamente, éste es un problema que precisamente Kant introduce en todas las **Vorlesungen der Logik** y siempre concluye acerca de la idea de que si los conceptos han de poder referirse a intuiciones se requieren no sólo leyes objetivas que regulen las relaciones conceptuales, sino que también hay necesidad de leyes igualmente necesarias que regulen las relaciones empíricas, esto es, leyes universales de la sensibilidad. Ahora bien, varias de estas leyes ya eran expuestas en las Analogías, como formas necesarias de sintetizar una diversidad empírica, pero ahora hemos visto que no son suficientes. Es por esto que, desde otra perspectiva, la **K. der Ä. U.** tenga un papel de cumplimiento de problemas ya anteriormente planteados en la **KrV**. Pero todo esto demuestra que la problemática de la lógica general tiene una influencia sobre la filosofía transcendental mucho más importante de lo que se pensaba. El lector hará bien en relacionar lo que estamos diciendo con la distinción 'unterscheiden-bestimmen' expuesta al final del capítulo V.

Como es natural, estas leyes universales de la sensibilidad son las que permiten la existencia de un juicio estético que exige objetividad y necesidad en su apreciación de algo

---

5 Los estudios destinados a poner relación la **K. der U.** con el resto de la obra crítica han estado mucho más interesados en los aspectos de la misma que permiten vincular los principios de la filosofía teórica con los principios de la práctica, o bien en analizar las relaciones entre el entendimiento y la imaginación en la obra de 1790 en comparación con las que poseen estas dos capacidades en la **KrV**. Para una exposición rigurosa de los puntos de vista de la bibliografía actual sobre este problema cf. el trabajo de BARTUSCHAT, **Neure Arbeiten zu Kant's Kritik der Urteilskraft**, donde se analizan los trabajos de DUSING, TREBELS y HEINTEL sobre el problema del lugar sistemático de la **K. der U.** El propio BARSTUSCHAT ha dedicado un trabajo a defender como una de sus principales tesis la posibilidad de reestablecer la deducción transcendental de las categorías como una de las maneras de determinar la sensibilidad a través de la razón práctica. Cf. **Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft**, pág. 23 ss. Sólo un trabajo, que yo conozca, se ha preocupado de la **K. der Äs. U.** desde una perspectiva directamente implicada en la filosofía teórica, aunque no en la problemática de dar referencia a los conceptos, sino en la de decidir si Kant decidió realmente un subjetivismo respecto del conocimiento de las cualidades sensibles. Su conclusión está en la línea de las tesis defendidas por nosotros en la primera parte de la obra: «El referente de cualquier idea, aun de cualquier sensación, puede ser objetivo, salvo, únicamente, en el sentimiento de placer o displacer. Y si Kant mantiene esto entonces no hay posibilidad de decir que mantiene la tesis subjetivista» (STAULER, **Perception and Perfection**, pág. 349). STAULER apoya esta tesis en la **K. der Äs. U.** con acierto.

bello. Así, en la **Logik-JÄSCHE**, se mantiene que la sensibilidad debe poseer leyes «que tienen validez para toda la humanidad y que encierran el principio de una satisfacción subjetiva universal: la de lo Bello, que place a los sentidos en la intuición precisamente porque las leyes de la intuición son leyes universales de la sensibilidad» (IX, pág. 39). La relevancia de tesis como ésta no es desde luego apreciada únicamente desde un punto de vista estético sino más bien desde un punto de vista más directamente implicado en la filosofía teórica; su finalidad no es tanto la de proporcionar un análisis riguroso del fenómeno estético sino la de establecer las condiciones, según las cuales puede un concepto ejemplificarse por medio de una intuición ordenada; en efecto, aquellas leyes universales de la sensibilidad permiten la claridad estética —die ästhetische Deutlichkeit—, que es el único medio para «exponer y explicar en concreto un concepto abstracto a través de ejemplos en la intuición» (**Logik** IX, pág. 39), lo cual, como hemos visto, es una condición para que el concepto tenga un significado concreto. Esta claridad estética tiene como principal supuesto el de que la diversidad empírica puede ser ordenada según aquellas leyes universales de la sensibilidad, o dicho de otra manera, el de que la realidad posee la condición de ser comprehensible[6] —Verständlichkeit— (op. cit., pág. 62). En la **Logik-JÄSCHE,** como en la **K. der Äs. U.,** la capacidad de la cual depende esta operación de la comprehensión es el entendimiento común —der gemeinen Verstand— (op. cit., pág. 62), que es la clave de toda la Analítica de lo Bello. De todo ello se debe concluir que los temas centrales de la problemática de la primera parte de la **K. der U.** tienen su lugar sistemático más preciso en el estudio lógico de las condiciones por medio de las cuales los conceptos pueden referirse a la realidad.



Pero no se crea que este planteamiento sólo fue desarrollado por Kant en el tiempo en que redactó la **Logik-JÄASCHE,** hacia 1800; estos mismos planteamientos, si bien mucho más relacionados con la cuestión de la comprehensión estética, se desarrollan en la **Logik-PHILIPPI;** debido a esto, podemos decir que no sólo la problemática que estudiamos nos ofrece el lugar sistemático de la primera parte de la **Tercera Crítica** sino que además constituye el verdadero punto de partida de la **K. der Äs. U.,** ya que las últimas lecciones de lógica citadas pertenecen a 1772. Estas últimas lecciones no son importantes sólo desde el punto de vista de la formación del criticismo, sino que exponen de una manera rica y original la problemática que nos ocupa ahora, a saber, la de este tipo de actividad que nos proporciona una conciencia unitaria de las representaciones sensibles por medio de la cual se nos da algo como **objeto individualizado.** Lo extremadamente importante a nivel filosófico de esta exposición temprana de Kant consiste en la vinculación fuerte que se establece entre **la conciencia de algo como un objeto y el juicio estético acerca de la belleza de ese algo.**

La exposición de Kant comienza haciendo las distinciones de rigor entre lo que gusta de una manera mediata o inmediata; la primera hace referencia a un juicio acerca de una cosa en el cual está primando de una manera decisiva el interés con vistas a determinado fin; la

6 Empleo 'comprehender' y sus derivados, y no el verbo actual 'comprender' cuando quiero indicar la acción de representar algo instituyendo en ello una **unidad de las distintas partes.**

segunda forma de gustar, no incluye esta consideración. Ahora bien, algo puede gustar de una manera inmediata de tal manera que sea apreciado así universalmente o bien que sólo guste de una manera privada. Sólo lo primero refiere a lo que es bello, lo segundo refiere a lo agradable. Esta distinción puede ser establecida desde esta otra perspectiva: lo agradable es una sensación y lo bello es esencialmente producto de un juicio (**Logik-PHILIPPI**, pág. 346-347). Lo primero sólo vale respecto del sujeto, mientras que lo segundo dice algo respecto del objeto. Lo importante es que para que pueda existir el juicio acerca de lo bello y que para que este juicio diga algo acerca del objeto, se requiere la existencia de leyes generales de la sensibilidad —allgemeinen Sätzen der Sinnlichkeit—. La razón de la subjetividad en la sensación acerca de lo agradable es por tanto la inexistencia de reglas que permitan fijarlo, al mismo tiempo que su dependencia de rasgos particulares de la sensibilidad. La consecuencia más importante que se sigue de esta contraposición entre lo bello y lo agradable es la de que para juzgar algo según el primero de estos conceptos, no debe mediar como fundamento el sentimiento de agrado producido por una diversidad empírica concreta dada a través de sensaciones; el fundamento para establecer un juicio acerca de lo bello no es nunca una cualidad o uno de los aspectos materiales del objeto. ¿En qué se fundamenta por tanto el juicio que califica a algo como bello? Este texto da la contestación:

> «Lo que en el fenómeno gusta a alguien, debe gustar a todos, pero no nos estamos refiriendo aquí a las sensaciones; en los fenómenos, las cosas no són consideradas según la materia de la sensibilidad o de la sensación, sino sólo según la forma, esto es, según la manera por medio de la cual un objeto es conocido sensiblemente cuando no causa sobre mí ninguna sensación... Una cosa puede gustar en el fenómeno, aún cuando ella no es objeto de sensación. Ella gusta entonces a causa de su forma, esto es, a causa de las relaciones armoniosas de todas las representaciones sensibles que recibo de la cosa misma, y que consideradas en conjunto llamo **objeto** —Object— (**Logik-Philippi**, pág. 348).

En la página siguiente, y después de hacer notar la importancia de las proposiciones citadas, Kant vuelve a exponer la misma tesis aunque dejando más claramente señalados algunos puntos:

> «Los objetos en el fenómeno no son considerados de una manera subjetiva, esto es, tal y como afectan al sujeto por medio del sentimiento del placer o disgusto, sino según son conocidos por el sujeto en tanto objetos de la sensibilidad. Los objetos del fenómeno se conocen, por consiguiente, en tanto que las impresiones de los mismos tienen una cierta relación entre sí y constituyen en su conjunto un todo armónico; nosotros llamamos bello a este modo armónico, el cual consideramos como el objeto mismo —welches wir für das Object selbst ansehen—» (op. cit., pág. 349).

En ambos textos prima de una manera clara la misma tesis: el aspecto fundamental que determina un juicio estético es un aspecto formal de nuestas representaciones, precisamente el de su ordenación según una cierta armonía en sus relaciones que les proporciona unidad. Ahora bien, esta representación unitaria y total de la diversidad empírica que determina que

juzguemos algo como bello, es igualmente lo que constituye para nosotros la conciencia de un objeto fenoménico; de ahí que la apreciación de lo bello, la facultad de juzgar estética, esté íntimamente vinculada con la apreciación de la unidad de representaciones empíricas ordenadas, constitutiva de la conciencia de un objeto individualizado, ya que «un objeto es bello en tanto que se encuentra en él **orden, unidad,** proporción y simetría» (op. cit., pág. 357).

Las anotaciones que siguen reconocen que el juicio acerca de lo bello se refiere a la cosa misma (op. cit., pág. 351), que el fundamento de la percepción del gusto reside en el objeto mismo (op. cit., pág. 352) o más bien en el hecho de que la sensibilidad lo comprenda —fassen— sin esfuerzo (op. cit., pág. 353). De todo esto se puede concluir que lo que hace bello a un objeto es precisamente aquello que lo hace representable como objeto, a saber, un orden unitario de la diversidad empírica. Lo que no está presente en esta exposición primitiva de la noción de bello es el hecho de que las leyes de la sensibilidad, sobre las que se basa dicha comprehensión de la diversidad, se identifiquen con las leyes de la imaginación, lo cual naturalmente constituye una teoría posterior a 1772. Pero una vez desarrollada la teoría crítica, la única capacidad a la que podía atribuirse esta función de ordenar la diversidad, la única capacidad que podía poseer leyes universales al mismo tiempo que pertenecientes a la sensibilidad era naturalmente la imaginación. Ahora bien, dado que los fenómenos relacionados con la problemática de lo bello eran aquellos que estaban interesados en la explicación de la manera según la cual los conceptos podían ser expuestos en la intuición, esto es, dado que el problema de fondo era cómo las representaciones sensibles podían ser sometidas a conceptos, la introducción de la imaginación en el reconocimiento y en la comprehensión de la diversidad empírica como fundamento de la apreciación de algo como bello, llevó al problema de la concordancia entre imagianción y entendimiento. Esta cuestión estaba en el fondo planteada en la **Logik-PHILIPPI**, en tanto que ya define la belleza como «la concordancia de la forma de la sensibilidad con la forma del entendimiento» (op. cit., pág. 363), sólo que en su planteamiento maduro la forma de la sensibilidad del texto será sustituida por la imaginación.

Sin embargo, y dejando de un lado la problemática de la imaginación, Kant es plenamente consciente de dos cosas que serán de fundamental importancia en la **K. der Äes. U.** definitiva: la primera es la de la necesidad que tiene nuestro entendimiento reflexivo de fijar el sentido de los conceptos por medio de la mostración de ejemplos concretos en la intuición, la segunda es la de que la concordancia establecida entre un concepto y una intuición sólo puede desarrollarse por medio de la adecuación de nuestro juicio a las normas sociales de uso de los conceptos, esto es, por medio de la socialización del sujeto. Acerca de la primera cuestión Kant dice con claridad: «el entendimiento humano no puede considerar lo universal sino en casos particulares. El entendimiento común es el que conoce lo abstracto en lo concreto... Si no tenemos la habilidad de mostrar lo general en lo [redacted], si no sabemos vincular la sensibilidad estética con los conceptos intelectuales, nos falta la evidencia y la comprensibilidad —Augenscheinlichkeit und Verständlichkeit—... Las representaciones sensibles son un complemento necesario del entendimiento, ya que es un defecto del mismo que no considere de una manera evidente un concepto abstracto y, por ello, tiene que volver a ir sobre las proposiciones concretas. Si el entendimiento fuera perfecto, no tendría necesidad de este tránsito y conocería las cosas de una manera inmediata» (op. cit., pág. 363). Lo

importante del caso, y lo que concede importancia epistemológica a la noción de lo bello es el hecho de que «la belleza esencial se produce cuando el fenómeno de la cosa facilita el concepto del entendimiento. Una representación sensible gusta si ella tiene diversidad y unidad, si las representaciones se ordenan de tal manera que unas no estorban a las otras, pero su mayor perfección es cuando son conformes al entendimiento» (op. cit., pág. 363). La tesis de Kant respecto de la primera de las cosas a que hacía referencia el principio de este párrafo es la de que hay necesidad de mostrar el sentido de los conceptos en ejemplos y la de que para ello se requiere comprender la diversidad de una unidad, comprensión que está íntimamente vinculada a la apreciación de algo como bello, hasta tal punto que estudiando este último concepto puede delinearse las condiciones para aquella ejemplificación necesaria del concepto en la intuición.

La segunda de las cuestiones a que hice referencia está interesada en cómo es posible una equiparación objetiva entre conceptos e intuiciones, en la cual la intuición pueda servir de ejemplo por medio del cual se comprenda con evidencia el concepto. Lo que Kant mantiene es que dicha equiparación llega a ser realizada por un sujeto a través de un aprendizaje en la experiencia (op. cit., pág. 347). Ahora bien, esta experiencia llega a resultados objetivos en tanto en cuanto «otros hombres juegan el papel de controladores de nuestro juicio» (op. cit., pág. 347). Según esto, nuestras relaciones entre conceptos e intuiciones llegarán a ser objetivas cuando hayan sido socializadas. Ahora bien, si decimos que lo bello no es sino la apreciación de que una diversidad se ordena de tal manera que es conforme a los conceptos del entendimiento, la fundamentación de esta proposición residirá esencialmente en que la noción de bello repasa en el carácter social del hombre. Así dice Kant: «La más alta significación de toda belleza es la sociabilidad» (op. cit., pág. 370), o «el gusto es un indicio de la sociabilidad». Más explícitamente, en la **Methaphysick-HEINZE** mantiene que «lo bello es lo que concuerda con el sentido colectivo... Si el hombre estuviera en una isla enteramente solo, el gusto no sería un motivo para él, sino que solo eligiría según su inclinación» (op. cit., pág. 251).

A nivel sistemático y a nivel histórico, podemos por tanto decir que la **K. der Äs. U.** está interesada en la noción estética de lo bello en tanto en cuanto que para que exista una apreciación de la belleza de un objeto, se requiere llegar a la conciencia de su forma unitaria, conciencia que está íntimamente vinculada con la capacidad de dar cuenta de la diversidad empírica como constituyendo un objeto individual y sensible, únicamente por lo cual puede estar en condiciones de ser presentado como un ejemplo para un concepto. Desde esta perspectiva es fácil comprender la tesis que se va a defender esencialmente en la **K. der Äs. U.**, a saber, la de que para que sea posible llevar conceptos empíricos a intuiciones se requiere poner en ejercicio los principios y las facultades implicadas en la apreciación de un objetò como bello, debido al hecho de que esta apreciación es equivalente a la que toma conciencia de su carácter de objeto propiamente dicho. Esta tesis general que otorga un sentido epistemológico a la **K. der As. U.** es la que debe demostrarse en la que sigue.

Para enfrentarnos con claridad al problema, podemos hacer un pequeño balance de lo dicho. En principio, teníamos que para referir un concepto empírico a un objeto se requiere comprender , en una cierta diversidad empírica, una unidad; sólo en esa unidad situamos el

carácter central para valorar una cierta diversidad como un objeto. Condición necesaria para ello es la de que dicha diversidad esté ordenada según las formas objetivas del tiempo, esto es, según los esquemas de la imaginación pura, si bien comprendimos que para la apreciación de dicha unidad se requiere algo más que la mera ordenación según los esquemas. Al mismo tiempo, introducíamos esta problemática en el contexto de que sólo desde esa conciencia de unidad puede ofrecerse en la intuición un objeto que haga el papel de un 'esto' en un juicio intuitivo por medio del cual se fija el significado de un concepto. En este segundo punto hemos visto que para reconocer una unidad en la diversidad es preciso comprender ésta según ciertas leyes de la sensibilidad; la cuestión es que un requisito necesario para que exista objetividad en un juicio intuitivo (para que exista objetividad en las relaciones entre objeto y concepto) es la existencia de cierto principio necesario por medio del cual podamos juzgar de una manera objetiva y universalmente válida una diversidad empírica como un 'esto'. En otras palabras: todo posible candidato a ser un sujeto (un 'esto') debe regirse por un mismo principio si ha de poseer objetividad. Lo importancia es que hemos visto que **Kant desde muy temprano creyó que dicho principio es común con el que nos permite apreciar algo como bello**, de tal manera que aquella característica que hace que una diversidad empírica sea reconocida como dando un objeto individualizado (un 'esto') es la que, al ser reconocida, permite enunciar un juicio estético. Ahora debemos enfrentarnos en un desarrollo más particular y concreto a la fijación de aquella característica que juega tanto en la consideración de una diversidad empírica como un objeto, como en la consideración de algo como bello. Si para juzgar acerca de ésta segunda propiedad se tiene un principio necesario, también se tendrá para la apreciación de una diversidad empírica existente en el tiempo como siendo un 'esto'. Pero entonces este principio será, junto con los esquemas expuestos en los principios de las Analogías, el que garantizará de una manera suficiente el hecho de que nuestros conceptos puedan ser referidos a intuiciones, obteniendo de ellos una fijación unívoca de su referencia y de su sentido. De ahí la importancia de la **K. der Äs. U.** para el cumplimiento de una de las funciones básicas de la Analítica Transcendental, la de explicar como nuestros conceptos pueden referir a objetos. Así, la **K. der U** muestra los últimos fundamentos del conocimiento empírico.

De lo dicho se desprende una estrategia en la exposición de la **K. der Äs. U.**, o al menos de los puntos de la misma en los que estoy interesado. Dicha estrategia tiene los siguientes pasos: primero expondré brevemente las características del juicio estético, centrándome, naturalmente, en la exposición de la actividad de la imaginación que lo hace posible, la comprehensión o Auffassung, y en el rasgo del objeto que es apreciado como bello, esto es, su forma (Form). En segundo lugar, relacionaríamos esta Forma con aquella característica que hace que nos representemos objetos individualizados, mostrando que es el mismo principio el que rige en la comprensión de algo como bello y como objeto. Posteriormente veremos como juega el principio que refleja el juicio estético en el conocimiento teórico, y expondremos la noción de sociabilidad del juicio. Por último concluiremos acerca de la justificación transcendental que permite exigir necesidad para el juicio estético y valoraremos su importancia respecto de los temas de la relación entre la imaginación y el entendimiento. Debemos por tanto dirigirnos hacia nuestro primer punto.

§ 3.- LA NOCION DE AUFFASSUNG Y DE FORM (COMPREHENSION Y FORMA) EN LA K. DER Ä. U.

Nuestra tarea en el presente punto es la de llevar a cabo un análisis del concepto 'bello', considerando el fenómeno del arte, el fenómeno estético, como un hecho cultural dado, como un factum semejante al de la ciencia o al de la libertad: nuestro propósito es analizar las peculiaridades que posee el juicio acerca de algo como siendo bello, respecto de otras formas de juicio acerca de los objetos. A este respecto, CRAWFORD ha dicho que «nada hay más moderno en la **tercera crítica** que la manera en que Kant comienza su investigación, a saber, con una discusión de la lógica del juicio estético y un intento de determinar cómo el juicio de que algo es bello difiere de la forma del juicio según la cual algo es bueno, satisfactorio o útil» (**Kant's Aesthetic Theory,** pág. 7). Nosotros vamos a exponer de una manera abreviada las notas características implícitas en el juicio acerca de lo bello, dado que no estamos interesados en la comprensión de la estética de Kant, sino exclusivamente en las peculiaridades lógicas del juicio por medio del cual se considera una cosa como bella. Las características de dicho juicio pueden ser enumeradas como sigue.

1.— El juicio de algo como bello no puede ser comprendido ni apreciado si se confunde con un juicio destinado a establecer algún tipo de conocimiento **acerca del objeto:** no va destinado a conocer una peculiaridad concreta de la diversidad del objeto, ni a reconocer el concepto con el que podríamos referirnos a ella. No tiene su origen, por tanto, ni se desarrolla desde una voluntad de conocer. Cuando alguien juzga que un objeto es bello no está forzando a un posible espectador a descubrir una diversidad empírica concreta del objeto dado en la intuición como criterio para reconocer la belleza del objeto. No tendría sentido decir que la belleza de un objeto reside en una cualidad empírica del mismo y por ello, cuando hablamos de algo como poseyendo belleza, queremos decir algo totalmente distinto a cuando hablamos de algo como poseyendo la dureza o la cualidad de ser amarillo; acerca de estas cualidades podemos dar un referente concreto, podemos decir 'está aquí o allí' lo que sería absurdo si se tratara de un juicio acerca de lo bello. Cuando queremos comprender un juicio estético en lo primero que tenemos que reparar es en nuestro propio estado, discerniendo si se trata de un estado placentero o no. Así se establece en **K. der Äs. U.**, pág. 203: «Para discernir si algo es bello o no, referimos nuestras representaciones no por entendimiento al objeto para su conocimiento, sino por la imaginación al sujeto y al sentimiento de agrado o desagrado del mismo.»

2.— Por ello mismo, se requiere una reflexión para establecer el juicio: sólo que esta reflexión no puede, por el hecho de dirigirse hacia el estado del sujeto, contribuir a aumentar el conocimiento que tenemos del objeto. No nos permite conocer nada real en la diversidad empírica misma. En efecto, el sentimiento no es nada real en la representación del objeto y por ende no puede llevarse a conceptos ni ser utilizada para el conocimiento. Así dice Kant: «Toda relación de representaciones, incluso de sensaciones, puede ser objetiva (y entonces significa lo real de una representación empírica); no así la que se refiere al sentimiento de agrado o desagrado, por medio del cual no se designa nada en el objeto, sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo según es afectado por la representación» (op. cit., pág. 203-204);

o más adelante: «Designaremos con la expresión usual de sentimiento —Gefühl— lo que siempre tiene que permanecer meramente subjetivo y en modo alguno puede dar a la representación de un objeto» (op. cit., pág. 206).

3.— Todo ello supone una especial capacidad de discriminar: aquella que distingue entre agrado y desagrado, aun cuando dicha capacidad no aumente en nada el conocimiento de los objetos. Por lo demás, esta capacidad de discriminar entre estos dos estados distintos, se supone que tiene una cierta dimensión causal respecto de nuestra actitud frente al objeto, en tanto que el placer intenta mantener su representación y el desagrado la repele. Esto quiere decir que la actitud natural que permite juzgar algo como bello es la de la contemplación. En la actividad de contemplar va implicado el sentimiento de agrado, pues dicha actividad consiste precisamente en mantener una representación, lo que sería imposible si ésta no produjera en nosotros un sentimiento de agrado. Según esto, la reflexión que se nos mostraba necesaria en el punto 2.— queda determinada en tanto que debe desarrollarse por medio de una actitud de contemplación cara al objeto. Así mantiene Kant que «El sentimiento de agrado o desagrado sostiene una facultad de discriminar y juzgar enteramente peculiar que nada contribuye al conocimiento, sino que sólo **mantiene la representación dada en el sujeto,** de la que es consciente la facultad de representar —Gemüt— por medio del sentido de su estado» (op. cit., pág. 204). En otro lugar dice que este sentimiento «tiene en sí una causalidad, a saber: mantener el estado de representación mismo y la ocupación de las facultades del conocimiento sin otra intención. Nos detenemos en la contemplación de lo bello porque esta contemplación se fortifica y se reproduce a sí misma» (op. cit., pág. 222).

4.— Aún cuando este sometimiento deba desarrollarse sobre un objeto sensible dado, no se interesa por la existencia del objeto, de la misma manera que no se interesa por ninguna de sus peculiaridades o de sus cualidades empíricas, siendo así que nuestro interés por la existencia de un objeto sólo es aplicable cuando éste es útil desde el punto de vista de la hipótesis de un cierto fin. Ahora bien, para obtener un reconocimiento de su utilidad, necesitamos saber sus características y poseer su concepto; y sin embargo, para juzgar algo como bello, no requiero saber de qué clase de objeto se trata ni qué características encierra, y por tanto tampoco si dichas características se adecuan a un cierto fin: sólo requiero discernir el sentimiento que me produce. De ahí que el placer que se obtiene por la contemplación de algo bello es un placer desinteresado. «El juicio del gusto es meramente contemplativo —comtemplativ— esto es, un juicio que, indiferente respecto de la existencia de un objeto, confronta sólo su cualidad con el sentimiento de agrado o desagrado. Pero esta contemplación misma no se orienta a conceptos... No se funda en ellos ni se hace con vistas a ellos» (op. cit., pág. 209).

5.— Por ello mismo, el juicio de algo acerca de lo bello es distinto del juicio que establece algo como agradable. Cuando decimos que lo bello produce placer, no nos referimos al tipo de placer que produce lo agradable, aún cuando ambos tengan como objeto lo que se da directamente en la intuición (cf. op. cit., pág. 354). 'Bello' y 'Agradable' son dos cualidades tan distintas como las de'útil' y 'bueno'. Esto es una consecuencia del hecho de que en el juicio del gusto no nos detenemos en apreciar una diversidad concreta, ni sus relaciones causales con alguno de los órganos de los sentidos. Lo dulce, lo pulimentado o lo coloreado,

pueden proporcionar sensaciones agradables, pero un juicio estético acerca de lo bello no es la suma de estas sensaciones agradables producidas por las cualidades reales de los objetos; es más, Kant ha mantenido que cuanto más se mezclen ambas cualidades (lo bello y lo agradable) en una representación de un objeto, más dudosa será la posibilidad de objetivar y comunicar la cualidad del mismo en cuanto que objeto bello (cf. op. cit., pág. 223). Ello impone que consideremos que en el juicio estético no se debe mezclar ningún placer empírico, del tal manera que si tuviéramos que establecer qué es lo que nos causa placer, no podríamos sentirnos inclinados a referirnos a una diversidad empírica concreta en la intuición. Esto debe ser parte de lo que se descubre en la reflexión que antecede a la declaración de un objeto como bello: nuestra impotencia para adscribir la causalidad de nuestro estado de agrado a una diversidad empírica concreta del objeto. Esto quiere decir que el juicio estético, en sí mismo considerado es puro. Otra característica que se impone es la de que referimos la belleza no a una parte o a una diversidad en el objeto, sino al objeto entero. Es el objeto, en su unidad, el que tiene la propiedad de ser bello.

6.— Según esto, en el juicio estético, estoy vinculando mi estado de agrado con una propiedad del objeto, que sin embargo, no alcanza concrección en una diversidad concreta; no estoy haciendo de mi estado subjetivo la propiedad del objeto, sino que refiero mi estado subjetivo a una propiedad residente en el objeto como si dicha propiedad fuera la causa de mi agrado. Pero esto implica que al hacer un juicio estético, comprendo que, por residir la causa de mi agrado en el objeto, éste debe producir el mismo estado en cualquier sujeto que se sitúe ante él. Esta consideración es una implicación analítica del hecho de que por medio del juicio estético atribuyamos la propiedad de la belleza al objeto, de que el placer se cualifique como estético justo por la cualidad específica del objeto de ser bello, ya que aquello que pertenece al objeto debe ser considerado como necesariamente universalizable para toda conciencia. El carácter prescriptivo del juicio estético, según el cual el objeto debe ser apreciado como bello por cualquiera, se deriva del carácter objetivo que le damos al mismo. Si el objeto tiene la cualidad de la belleza, debe producir en nosotros un juicio estético, de la misma manera que el que algo sea una causa debe ser apreciado por cualquier sujeto en su papel de causa. El síntoma por medio del cual reconocemos la posibilidad de que un juicio estético sea compartido con cualquiera es el aprecio de la ausencia de interés en la existencia del mismo. «Quien tiene conciencia de que el placer que algo le produce es ajeno a todo interés, no puede sino juzgar que eso contiene necesariamente un motivo de placer para todos. En efecto, como no se funda en ninguna inclinación del sujeto (ni en otro interés reflexivo), sino que el que juzga se siente completamente libre en relación del agrado que encuentra en el objeto, no puede descubrir ninguna condición privada como fundamento de su agrado, a la cual sólo su sujeto pudiera adherirse, y en consecuencia tiene que considerarlo como fundado en lo que el puede presuponer también en cualquier otra persona... En consecuencia, hablará de lo bello como si la belleza fuera una propiedad del objeto y el juicio lógico, si bien es meramente estético y no contiene sino una relación de la representación del objeto al sujeto, precisamente porque tiene con el juicio lógico la semejanza de que puede presuponerse la validez del mismo para cualquiera» (op. cit., pág. 211).

7.— Esta es a su vez una ulterior diferencia entre el juicio de lo bello y el juicio acerca de lo agradable: el segundo **puede tener** una universalidad empírica en su apreciación, una

generalidad inductiva basada en la experiencia, pero no **prescribe** que cualquier otro sujeto deberá apreciar también una sensación dada como agradable y ello porque no se considera esencialmente implicado en el conocimiento de un objeto, ya que se supone que la cualidad empírica que causa el agrado puede afectar de distinta manera a distintas subjetividades. Sin embargo, hemos visto que lo que determina el juicio estfico debe ser algo puro en el objeto como factor determinante de nuestro sentimiento de agrado; en este sentido no puede decirse que una característica pura del objeto pueda ser apreciada de manera distinta según distintas subjetividades. De ahí que cuando se aplica el calificativo de bello a una cosa, se está exigiendo que cualquier otro sujeto **pueda** también juzgarla de la misma manera. Esta exigencia no requiere la verificación efectiva de si los demás han juzgado o no este objeto como bello, sino que es una idea implícita en la propia noción de bello. En efecto, nadie puede ser obligado a tener un sentimiento determinado cuando es consciente de un objeto (puesto que, por lo demás, nuestro juicio estético no va destinado a la formación de una regla conceptual; cf. para esto, op. cit., pág. 215-216), pero el que hace un juicio estético debe estar en condiciones de mantener que dicho juicio puede proponerse como universalizable; de otra manera, no podría hacer uso del término 'bello' para juzgar al objeto. Esto quiere decir que el propio calificativo de algo como bello implica la conciencia de su posibilidad de ser compartido por cualquiera; implicación que no era efectiva para la apreciación de algo como agradable. Acerca de este problema hay abundantes textos en la **K. der Äs. U.**, y principalmente en las págs. 211-217, pero los más importantes son estos dos: «si se pretende que algo es bello, se atribuye a todos los demás el mismo placer; no juzga sólo para sí sino para todos los demás. En consecuencia, dice que la cosa es bella y no espera..., sino que exige de ellos tal coincidencia» (op. cit., pág. 211-212); «el voto universal es sólo **una idea** cuyo fundamento no vamos a investigar ahora... Puede parecer dudoso que el que cree formular un juicio de gusto juzgue efectivamente según esa idea; pero que se refiere a ella... lo pone de manifiesto al servirse del término 'belleza' (op. cit., pág. 216).

8.— El problema central comienza, sin embargo, aquí. En efecto, cuando digo que algo es bello, debo tener conciencia de su validez universalizable en tanto que sitúo en el objeto la propiedad de la belleza. Esta atribución no es algo que se desprenda desde el hecho de la confirmación en la experiencia de una apreciación universal, sino que es llevada a cabo de una manera a priori únicamente a partir de la peculiaridad de mi estado de ser placentero de una manera desinteresada; así, desde la conciencia de mi sentimiento concluyo la valoración del mismo como universalmente comunicable, desde esta valoración se produce la calificación del objeto como bello. De ahí que la calificación de algo como bello es independiente de la generalización de distintos sentimientos vividos por distintos sujetos, sino que se realiza a priori, exclusivamente a partir de la peculiaridad del sentimiento. Por ello, todo juicio estético es un juicio empírico, en tanto que juzgo a partir de un sentimiento, pero al mismo tiempo tienen un componente a priori en tanto que sin mediar una generalización de experiencias, atribuyo este sentimiento a la belleza del objeto y lo hago compartible con cualquier subjetividad. Así se mantiene en la **K. der Äs. U.** V, pág. 569: «Un juicio estético es un juicio empírico de que percibo y juzgo con agrado un objeto. Pero es un juicio a priori de que lo encuentro bello, es decir, que he de atribuir a todos como necesario ese placer». La cuestión ahora es entender qué hay en el objeto de tal manera que su contemplación lleve consi-

go un agrado que no obedezca a una diversidad empírica incluida en él, ni a una utilidad del mismo en relación con un fin posible, que sea valorado como una representación pura y que además pueda ser atribuido al objeto. Debemos explicar por tanto el fundamento real del sentimiento desinteresado, y comprender si hay alguna razón para la idea que está primando en la noción de belleza, a saber, la de producir un sentimiento comunicable de una manera universal. Según Kant, «El análisis de estas características lógicas bastará para la deducción de esta facultad especial (esto es, de la facultad de juzgar reflexionante)» (op. cit., pág. 281). De lo que no nos puede caber la menor duda es de que la posibilidad de llevar a cabo el tránsito desde la apreciación de un sentimiento de agrado a la acción de juzgar el objeto fuente de agrado como bello de una manera a priori, debe tener su fundamento en alguna instancia pura de la subjetividad, esto es, debe tener un fundamento transcendental. **Este fundamento transcendental será la propia facultad de juzgar reflexionante.** Para establecer esta conclusión debemos desarrollar la cuestión de qué existe en el objeto que pueda considerarse como el fundamento del sentimiento de agrado que constituye la razón determinante que desencadena un juicio estético. Nuestra pregunta ahora es: ¿qué gusta del objeto en la predicación de su carácter de bello? Nuestra conclusión será que lo que gusta en un juicio estético, lo que produce un sentimiento de agrado, es exactamente la forma de objeto.

9.— Para desarrollar adecuadamente la noción de forma debemos profundizar en la relación objeto-sujeto existente en el juicio estético. Naturalmente, el juicio del gusto versa sobre un objeto de los sentidos y esto impone que su ejercicio se lleve a cabo sobre la diversidad de la intuición empírica (cf. **K. der Äs. U.**, V, pág. 339). Y sin embargo, el sujeto no recorre la diversidad con la finalidad de obtener de ella un concepto concreto (cf. para esto I. **Einleitung**, XX, pág. 221-222). El concepto de bello es indeferente, según esto, a los rasgos propios de los objetos, y en este sentido se puede decir que lo bello es una característica común a cualquier objeto calificado como bello lo que es una consecuencia del hecho de ser una cualidad pura.

Pues bien, sólo hay una cosa que puede ser común en todo objeto cualificado como bello y que no haga referencia ni a su contenido ni a su diversidad ni a su uso: su ordenación, o, más precisamente, aquella ordenación que determina que su diversidad sea representada como constituyendo un objeto, esto es, **una ordenación que fortalece la unidad de toda su diversidad.** Lo que gusta en la apreciación de algo como bello es la comprensión de su diversidad en una unidad, lo cual, por ser un requisito indispensable para representar algo como objeto, debe considerarse común en todo aquello que se valora como bello. De ahí que lo que se juzgue como bello en el juicio estético sea la forma en cuanto que unidad de la diversidad que se considera en cierto sentido autónoma del resto de la diversidad empírica que le es adyacente. Lo decisivo es el hecho de que la forma del objeto no sea sino el carácter de unidad de diversidad, esencial a la propia representación de algo como objeto. Podemos ofrecer los textos correspondientes a estas afirmaciones. En primer lugar debemos citar este texto de la **Logik-JÄSCHE** según el cual «La esencia propia de lo bello consiste en la simple forma» (op. cit., IX, pág. 7), o el de la **K. der Äs. U.**, pág. 225, en el que se mantiene que «La forma es lo único de esas representaciones que pueden comunicarse universalmente con certidumbre.» En segundo lugar, debemos hacer mención de los textos donde se identifica la Forma de un objeto con el carácter de unidad que posee su diversidad. Para ello estos tex-

tos son los fundamentales: «lo formal en la representación de una cosa es... la coincidencia de lo diverso **con lo uno** dejando sin determinar qué sea esto» (op. cit., pág. 227): «La capacidad de representar percibe... mediante la reflexión el juego regular de las impresiones, y con ello la forma en la unión de distintas representaciones..., la determinación formal de la unidad de una diversidad de sensaciones» (op. cit., pág. 224).

10.— Todo ello supone la capacidad destinada a apreciar esa unidad de diversidad que constituye la forma del objeto como aquello que gusta y que determina nuestros sentimientos de agrado. Dado que esta capacidad se enfrenta a lo dado en una intuición sensible, debe suponer la ordenación objetiva de su diversidad según las formas objetivas de aprehenderla en el tiempo y en el espacio. Esta capacidad, que como vimos es la comprehensión estética, capta la combinación de lo diverso y la forma de un objeto; como resultado, se obtiene una representación de la diversidad según una cierta figura por medio de la cual podemos establecer limitaciones constitutivas de la identidad e individualidad de los objetos. Así lo mantiene Kant en la página 225 de la **K. der Äs. U.**: «Toda forma de los objetos de los sentidos... es o figura o juego... de las sensaciones en el tiempo», o en la página 244: «Lo bello de la naturaleza afecta a la forma del objeto que consiste en **la comprensión de sus límites**.» Pero lo importante aquí es que esta ordenación se aprecia únicamente en virtud de un cierto sentimiento de agrado en la reflexión sobre lo dado a una intuición. El detalle importante es que este tipo de sentimiento está implicado en la comprensión de un objeto como algo individualizado, y por tanto que dicho sentimiento juega un papel importante dentro de las condiciones generales del conocimiento. Conviene sin embargo señalar que Kant es plenamente consciente del hecho de que para que pueda ser captada la forma o la unidad de una cierta diversidad, ésta debe ser previamente sometida a las reglas constitutivas de la naturaleza general de un objeto tal y como fueron expuestas en los dos capítulos anteriores. Así lo confirma Kant en la siguiente cita: «La regularidad que conduce al concepto de un objeto es, desde luego, condición indispensable (condictio sine qua non) para captar el objeto de una representación única y determinar lo diverso en su forma. Esta determinación es un fin con respecto al conocimiento, y si se tiene en cuenta éste, va también asociada al placer» (op. cit., pág. 242). Según todo ello, cuando expresamos un juicio estético, no estamos sino afirmando de otra manera el carácter de su unidad como objeto, o mejor, estamos haciéndola manifiesta desde lo que era antes sólo nuestro sentimiento de agrado al comprehender su diversidad. En este juicio estético nos representamos «al objeto como elemento intrínseco integrante» (op. cit., pág. 226) de la representación que juzgamos; en él se juzga no el cáracter concreto de un objeto sino su propio carácter de unidad, esto es, su propio carácter de objeto. Es por esto por lo que no necesitamos un concepto empírico concreto para apreciar la belleza, pues la reflexión se dirige únicamente a la 'forma de objeto' cómo la ordenación que debe poseer cualquier diversidad si ha de representar un individuo. En todos los casos en que se señala una actividad de la imaginación, Kant se refiere a la Auffassung como aquella que permite captar la forma unitaria de la diversidad. Generalmente, aparece con la palabra alemana la latina 'apprehensio' (cf. por ejemplo la sección VII de la I. Einleitung, y la sección VIII de la segunda Einleitung, XX, pág. 220 y V, pág 192, respectivamente). Sin embargo, antes de seguir, es preciso poner de manifiesto aquí una importante falta de coherencia en la terminología kantiana. En efecto, la noción de aprehensión hace referencia a la operación de la imagi-

nación por medio de la cual se da cuenta de la diversidad de la intuición. Así las cosas, este sentido se adecua perfectamente a la noción expuesta en el capítulo destinado a las Analogías en la **KrV**. Sin embargo, en otros lugares de la **K. der Äs. U.**, la aprehensión-Auffassung no hace referencia sino al hecho de dar cuenta no de la diversidad sino de su unidad según una forma (cf. pág. 279 y pág. 242, donde se emplea el verbo fassen, y 292), que en cierto sentido es inconmensurable con el anterior. El problema se introduce cuando Kant propone en un texto concreto cómo debemos comprender la noción de Auffassung. El texto dice así: «Para asimilar intuitivamente un quantum en la imaginación con el objeto de poder utilizarlo como medida o unidad... se requieren dos actos de esta facultad: la aprehensión y la comprehensión (**apprehensio y comprehensio aesthetica**). La aprehensión puede ir hasta el infinito; pero la comprehensión se hace cada vez más difícil a medida que avanza la aprehensión» (op. cit., pág. 251) ya que su función es establecer una unidad de esa diversidad aprehendida. Ahora bien, la forma es una unidad de diversidad, y por tanto exige algo más que la aprehensión de la diversidad. Y sin embargo, Kant sigue utilizando la noción de Auffassung como actividad de la imaginación destinada a captar aquella forma, cuando en realidad debería haber empleado la palabra Comprehensio o Zussamenfassung. No solamente reside aquí una grave inconsecuencia terminológica al atribuir a la Auffassung algo que sólo debería vincularse con la Zussamefassung, sino que en otros momentos esta inconsecuencia se acentúa cuando Kant atribuye al entendimiento esta última actividad. Así en la **I. Einleitung** se dice:

> «A todo conocimiento empírico corresponden tres acciones: 1.—La Auffassung-Aprehensión (Apprehensio) de lo diverso en la intuición. 2.—La Comprehensión (Zussamenffassung-comprehensio), es decir, la unidad sintética de la consciencia de esto diverso en el concepto de un objeto y 3.—La Presentatio de un objeto correspondiente a este concepto en la intuición (Darstellung-exhibitio). Para la primera se necesita la facultad de la imaginación, para la segunda el entendimiento y para la tercera la Facultad de juzgar» (XX, pág. 220).

Las dimensiones de la inconsecuencia llega a ser un caos cuando la tercera acción citada en este texto se asemeja a la Aprehensión de una forma (esto es, al uso de Auffassung que debía corresponder a la noción de Zussamenfassung). Así se expresa en el siguiente texto:

> «La idoneidad tiene su fundamento en el objeto y su figura cuando no revela enseguida su relación con los conceptos... sino que sólo se refiere a la aprehensión —Auffassung— de esta forma, en cuanto que ésta se manifiesta conforme en la capacidad de representar —Gemüt— lo mismo con la facultad de los conceptos que con la de la presentación de estos —der Darstellung derselben—, lo cual es lo mismo que la aprehensión —welches mit dem der Auffassung eines und dasselbe ist—» (**K. der Ä.U.**, pág. 279).

De todo ello se puede concluir: 1.— que Kant utiliza de una manera equívoca la palabra Auffassung-aprehensión: unas veces para referir la mera acción de dar cuenta a una diversidad y otras para hablar de la acción de dar cuenta de la unidad de esa diversidad. Esta segunda acción es más apropiadamente expresada con la palabra Zussamenfassung. 2.— Que esta segunda acción es equívocamente atribuida al entendimiento y a la Imaginación. 3.— Que a veces Kant vincula la aprehensión de una forma con la presentación de un objeto corres-

pondiente a un concepto. Todo ello indica la falta de claridad de la terminología de la **Tercera Crítica,** pero también la íntima relación de todos estos problemas.

Este equívoco refleja, sin embargo, que el fondo de la problemática de la **K. der Ä.U.** es el de la relación de la imaginación con el entendimiento y el de la intuición con el concepto en la 'Darstellung', 'exhibitio' o acto de designar y dar referencia a un concepto. Si este problema ha de ser alumbrado en la obra de Kant, el equívoco aludido debe ser resuelto pese a la confusión que nos presenta los textos de Kant. Esta solución puede ser la siguiente: 1.— Una cosa es la aprehensión en el sentido en que se utiliza en la **KrV**, expresado siempre por la palabra de origen latino 'Apprehensio', y haciendo referencia al mero hecho de dar cuenta de una diversidad. 2.—Otra cosa es la comprehensión en el sentido en que se emplea en la **K. der Ä.U., expresada por la palabra Auffassung o por la palabra Zussamenfassung, que hace referencia a la capacidad de dar cuenta de la unidad sensible (Forma) de la diversidad empírica. La traducción más apropiada para este término de Auffassung es la de 'Comprehensión estética' tal y como se establecía en la Reflexión** 5661. Por medio de esta comprehensión somos conscientes de la unidad constitutiva de un objeto, pues somos conscientes de su individualidad. Esto quiere decir que la noción intensionalmente fuerte de intuición se cumple finalmente aquí, en la noción de Auffassung como Comprehensión de una Forma. Así queda clara en la siguiente cita: «el agrado acompaña a la comprehensión —Auffassung— común de un objeto por la imaginación, como facultad de la intuición —als Vermögen der Anschaung—» (**K. der Ä.U.**, V., pág. 292). 3.—Otra cosa distinta es la comprensión conceptual del objeto unificado llevado a consciencia por la comprehensión estética. Naturalmente que esta comprensión conceptual no es sino la representación de su unidad según un concepto; es esta comprensión la que corresponde, como quería el texto de la **I. Einleitung,** XX, pág. 220, a la acción del entendimiento, y viene expresada también a veces por la palabra Zussamenfassung, sólo que esta comprehensión no es estética, sino intelectual. Lo importante del punto 2 es perecisamente mantener que no es posible realizar esta comprensión intelectual sin haber realizado antes una comprehensión estética, esto es, una representación de su unidad sensible en cuanto Forma por medio de la cual se tiene una intuición que individualiza el objeto. 4.— Ahora podemos resolver incluso el último equívoco, a saber, el que hacía de la Darstellung-Presentación una misma cosa con la comprehensión de un objeto según una forma. En efecto, para presentar un objeto correspondiente a un concepto debe ofrecerse como un individuo en la intuición. Ahora bien, esto sólo se consigue por medio de la comprehensión estética; por tanto, como hace sugerir Kant, el ingrediente fundamental de la Presentación es el de la comprehensión estética por medio de la cual llegamos a tener consciencia de la individualidad de algo en la intuición, condición para que sea posible su representación según un concepto, esto es, condición para la comprensión intelectual.

No se puede decir que los comentaristas de la **K. der Ä.U.** hayan reparado con especial interés en la problemática y en los equívocos que acabamos de referir. Ni CRAWFORD, en su magnífica obra sobre la estética de Kant, ni UEHLING, en su trabajo sobre la Noción de Forma, han mencionado ni siquiera el problema que plantean los textos de Kant y traducen la noción de Auffassung como aprehensión, como si fuera una misma capacidad con aquella que operaba dando cuenta de la diversidad de la intuición (cf. UEHLING, **The Notion of Form,** pág. 59-31 y 38; y MOUTSOUPOULOS, **Forme et Subjectivité,** pág. 28-29). Sólo CASSI-

RER y COLEMAN han reparado en algunos de estos equívocos, principalmente en el consistente en la confusión entre comprehensión estética y la comprensión intelectual según un concepto; pero incluso en estos dos últimos autores, su discusión se limita a los textos del §26 de la K. der Ä.U., en los que se establece la noción de Zussamenfassung como distinta de Auffassung; la posición de ambos es semejante: «La imagiación realiza a la vez las operaciones de la aprehensión y de la comprehensión. Esta última no puede ser confundida con la síntesis intelectual que está implícita en nuestros juicios lógicos. Kant da un especial nombre a aquélla, el de comprehensio ästhetica, para distinguirla de la comprehensio logica», dice CASSIRER (**A Commentary on Kant's...**, pág. 233); por su parte, Coleman mantiene que «Kant usa el término 'aesthetica' en conexión con la comprehensión para indicar una 'poner junto a' sensible, como opuesto a un comprehender intelectual o lógico» (**The Harmony of Reason**, pág. 99). Sin embargo, COLEMAN insiste de una manera afortunada en las diferencias existentes entre aprehensión y comprehensión estética, en tanto en cuanto la primera establece la diversidad sobre la cual la comprehensión realiza una única imagen. Esta última no es sino la operación de mantener unificadas una o más aprehensiones (op. cit., pág. 99). Pero poco más puede decirse de lo que han establecido los principales comentaristas acerca de estos problemas.

Pero pasemos ahora al siguiente cuestión. Aún cuando se ha reconocido la importancia de la noción de 'forma' en la **K. der. Ä.U.**, hasta tal puento de dar pie a una consideración de su estética como formalista (cf. para esto ZIMMERMAN, **The Aesthetic Judgement**, pág. 399), no se ha dado por parte de los comentaristas una definición precisa de lo que Kant quiere referir con semejante término. Esta ausencia de caracterización obedece, quizás, a la falta de precisión anteriormente señalada en el uso e interpretación de la noción de Auffassung-Comprehensión, como capacidad destinada precisamente a captar aquella forma. El no reparar en la capacidad ha llevado a no fijar con claridad aquello cuya comprehensión viene facilitada por la facultad. Así, lo único que los distintos autores dicen acerca de la noción de forma es «que consiste en una organización temporal y espacial de elementos: figura, forma o delimitación en un caso, composición en otro» (cf. CRAWFORD, **Kant's Aesthetic Theory**, pág. 100), o que es un juego de sensaciones (cf. UEHLING, **The Notion of Form...**, pág. 21). Por su parte, COLEMAN ha mantenido que «lo que Kant parece querer decir por la noción de 'forma estética de sensaciones' es que en tanto que prestamos atención a su juego y composición, podemos dar cuenta de ellas como bellas. El juego de los tonos y el juego de los colores han de ser considerados como su forma. Kant podría llamar a tales relaciones el juego o forma de las sensaciones» (**The Harmony of Reason**, pág. 47). Al reducir la forma al juego de la diversidad empírica dada, se está perdiendo el detalle característico con que Kant señala la noción de forma, pues ésta requiere que el juego de la diversidad sea tal que haga manifiesta la unidad de la diversidad relacionada. Esta unidad exige una forma especial de juego y de relación entre la diversidad, aquel que, como veremos, facilita la unificación de la misma; este detalle es comprensible que haya pasado desapercibido a los comentaristas citados ya que sólo cobra relevancia desde una vinculación de la **K. der Äs. U.** con la problemática del reconocimiento de la unidad constitutiva de nuestra noción de 'objeto individual', vinculación que desde luego no está vigente en sus respectivas obras.

Explicadas las nociones de comprehensión y de forma, debemos ir dirigiendo nues-

tros pasos hacia el problema básico de este parágrafo, a saber, el de mostrar el papel del juicio estético en las operaciones de dar referencia, en el sentido de establecer una relación entre un objeto individual y un concepto dado. Para acercarnos a este problema, tenemos que hacer dos preguntas decisivas: ¿por qué la apreciación de una forma lleva consigo un sentimiento de placer? ¿en qué puede basarse nuestra exigencia de que ese placer sea universalizable y objetivable, esto es, compartible por cualquier subjetividad que se enfrente a esa diversidad empírica? Vamos a contestar ahora a estas dos preguntas, lo que nos permitirá dirigirnos a la cuestión central propuesta.

11.—Estas dos preguntas van íntimamente vinculadas por lo que exigen una única contestación. A la segunda de ellas contesta Kant de una manera formal diciendo que el sentimiento que sirve de fundamento objetivo a un juicio estético, sólo puede ser objetivable si en él están implicadas de alguna manera las facultades de conocimiento; dado que ese sentimiento de placer se obtiene sobre la contemplación de algo dado en la intuición, la facultad implicada ha de ser la de la imaginación. CRAWFORD ha visto este asunto con claridad: «¿es posible que los juicios del gusto estén basados sobre un estado mental universalmente comunicable? La contestación dada... es: sí, si el estado mental está basado o fundamentado en las facultades del conocimiento en general, a saber, en el estado subjetivo de la mente necesario para el conocimiento en general» (**Kant's Aesthetic Theory,** pág. 75). Por ahora, no es preciso concretar: sólo tenemos necesidad de afirmar que sí hay una posibilidad de universalizar el sentimiento de agrado básico en la apreciación de algo como bello. En efecto, lo importante es que la apelación a unas u otras de estas facultades cognoscitivas debe establecerse como una conclusión a partir de un razonamiento, no bastando para ello con establecer, como hacen casi universalmente los comentaristas que se enfrentan a este problema, que lo que se requiere para que el juicio de lo bello sea universalizable, es que «exista armonía de las facultades cognoscitivas, de la imaginación y del entendimiento» (CRAWFORD, op. cit., pág. 74). Esta explicación, que se limita a señalar que «el estado mental universalmente comunicable existente en el juicio del gusto, debe ser el sentimiento del libre juego de las capacidades de representar, de la imaginación y del entendimiento» (op. cit., pág. 76), no muestra sus razones, y por tanto no puede dejar de tener un carácter esencialmente abstracto; si bien juega dentro de la dinámica del sistema, lo hace de una manera vacía de verdadero contenido filosófico. Así las cosas, es comprensible la actitud de COLEMAN de considerar la explicación referida como misteriosa y mística (**The Harmony of Reason,** pág. 124), como elusiva y engañosa (op. cit., pág. 114). Para concretar qué facultades están implicadas en el sentimiento de agrado, y de qué manera lo están, debemos intentar contestar a la primera de las anteriores preguntas.

La **K. der Äs. U.** quiere, no se olvide, deducir los principios de la facultad de juzgar reflexionante desde a Analítica de lo bello; en ningún caso quiere explicar o hacer una teoría del arte desde los principios de la facultad de juzgar reflexionante. Ahora bien, como ya hemos visto en la sección anterior dedicada a la facultad de juzgar determinante, sólo una cooperación entre la imaginación y el entendimiento, puede garantizar una facultad de juzgar; sólo una adecuación de la síntesis de la imaginación con las funciones normativas del entendimiento, puede instituir un juicio, que en la sección anterior era sintético a priori dado que los conceptos puros y los esquemas puros se vinculaban en un principio general constitutivo

de la naturaleza de cualquier objeto empírico y de toda Experiencia posible. Si ahora vamos a investigar el principio de la facultad de juzgar reflexionante, de entrada debemos suponer que consiste en alguna instancia posibilitante de una forma concreta de adecuación entre la imaginación y el entendimiento. Desde esta perspectiva, esta adecuación es algo que debe ser concluido y no supuesto; lo importante es que debe ser concluido analizando la noción de lo bello. Que esta es la finalidad de la **K. der Äs. U.** queda claro en la siguiente cita:

> «La investigación de la facultad del gusto como juicio estético no puede perseguir en nuestra obra la formación y cultivo del gusto (pues estos seguirán siempre su marcha como hasta ahora sin necesidad de todas estas investigaciones), sino sólo una **intención trascendental**... que será objeto del más severo examen. Pero aun en este caso, la gran dificultad de resolver un problema que la naturaleza complicó tanto, podrá servir de disculpa, si en la solución se encuentra alguna oscuridad no totalmente evitable, a condición solamente de que el principio se exponga correctamente y se formule con la suficiente claridad; supuesto que el **modo de deducir de ahí el fenómeno de la facultad de juzgar**, no tenga toda la claridad que con razón puede exigirse en otras partes» (op. cit., V, pág. 170).

Dado que nosotros hemos analizado hasta aquí precisamente la noción de 'belleza', y el juicio estético por medio del cual se expresa, debemos ahora dedicar nuestra atención a la deducción de la facultad de juzgar y de su principio, esto es, a las intenciones trascendentales de la **K. der Äs. U.**

Volvamos a plantearnos la pregunta central: ¿por qué la apreciación de una forma lleva consigo un sentimiento de placer? Acerca de ella es preciso decir ante todo que esa apreciación de una forma tiene que llevarla a cabo una operación de la imaginación, la comprehensión estética, que es autónoma y distinta respecto de las operaciones anteriormente adscritas a esta facultad, a saber, la aprehensión y la reproducción productora de esquemas. Por medio de esta nueva operación se alcanza a representar la unidad de una diversidad, la cual, y hay que insistir, es empírica, ya sea existente en el espacio o en el tiempo. Es sobre esta diversidad sobre la que se alcanza la representación de algo como bello, en virtud de haber apreciado su forma, esto es, su unidad. Pero, ¿cómo podemos tener realmente conciencia de una unidad de representaciones empíricas? En principio debe ser reconocida como diversidad existente en el tiempo objetivo, y por tanto esquematizada. Pero además, tiene que gozar de la propiedad de destacarse sobre un conjunto de diversidad que le es adyacente, que la limita y que no es contemplada. A nivel efectivo, esta discriminación sólo puede significar el reconocimiento de una **mayor asociabilidad** de cierta diversidad empírica entre sí con respecto a otra diversidad que le es adyacente. Mientras las apelaciones al libre juego de la imaginación no se traduzcan a esta mayor asociabilidad de una diversidad empírica entre sí con respecto a otra, de tal manera que esa misma diversidad **imponga** su vinculación fuerte entre sí, no se comprenderá el juego de la **K. der Äs. U.** en el contexto de la filosofía teórica de Kant, ni el avance que representa respecto de la **KrV**, sobre todo en tanto que retoma la problemática de la Afinidad Transcendental iniciada en la primera versión de la Deducción Transcendental. La unidad es una representación producida en la conciencia como resultado de

una mayor asociabilidad de un conjunto de diversidad empírica respecto de otra; así se toma conciencia de los límites entre una diversidad empírica rígidamente asociada y otra que no lo está, trazándose así el contorno que permite individualizar un objeto y establecer su figura. Lo que debe ser subrayado es que esta mayor facilidad en la asociación de diversidad empírica no es apreciada sino a través de un sentimiento de agrado y placer.

Debo insistir en que es la propia realidad empírica la que impone ese carácter de rigidez en la asociación de su diversidad a la imaginación; esto es, en que esta asociabilidad se fundamenta en la realidad empírica misma. Es la propia realidad la que permite que se apliquen las funciones de la imaginación, tanto en la aplicación de los esquemas a ella, como a la comprehensión de su unidad. El entendimiento por tanto no interviene en la apreciación de la forma, ni es preciso apelar a él para dar el fundamento del sentimiento de agrado implícito en el juicio estético; ese sentimiento de placer es el resultado consciente de la facilidad con que la imaginación asocia y reproduce las distintas aprehensiones de la diversidad real. La existencia de una diversidad empírica rígidamente asociable facilita la tarea reproductiva de la imaginación en relación con otro conjunto de diversidad adyacente: este es el sentido de la explicación del sentimiento de agrado en función de la libertad de la imaginación en la ordenación de la diversidad empírica. Ello puede quedar claro en el siguiente texto:

> «El gusto... es una facultad de juzgar un objeto en relación con la libre legalidad de la imaginación. Ahora bien, si en el juicio del gusto es necesario examinar la imaginación en su libertad, hay que suponerla primordialmente no reproductiva en su sumisión a las leyes de la asociación, sino como productiva y autónoma (como autora de formas voluntarias de posibles intuiciones); y aunque en **la comprehensión de un objeto dado de los sentidos se halle supeditada a una determinada forma de ese objeto** y, en este respecto, carezca de libertad de acción... ello no impide concebir que el objeto le ofrezca precisamente una forma que contenga una combinación de lo diverso tal y como lo esbozaría la imaginación... si se la dejara en entera libertad» (**K. der Äs. U.**, pág. 240-241).

Dos cosas son importantes en este texto: la primera, que es el objeto empírico mismo el que impone una determinada ordenación a la imaginación, y por tanto obliga a matizar la libertad con que actúa esta facultad respecto de su actuación cuando se trata de la creación voluntaria de formas artísticas. Este matiz sugiere que cuando la imaginación comprehende la forma de un objeto, reconoce que esa sería la forma que la propia imaginación construiría en caso de libertad plena de actuación sobre una diversidad concreta. Como establece en otros textos, el hecho de que la realidad se adecue a las operaciones de la imaginación «tiene su fundamento en el objeto» (op. cit., pág. 279), y por tanto es la propia forma de existencia de la realidad empírica la que está determinando la acción de la imaginación. Lo que sucede es que al facilitar la acción de la síntesis reproductiva-esquematizadora de ésta (y este es el sentido del hecho de ser idónea), la imaginación ordena con libertad la diversidad, obteniendo así la subjetividad un sentimiento de agrado. La segunda cosa importante del texto se deriva de ésta primera. Consiste en el hecho de que la imaginación, al comprehender en una forma la diversidad real, no está actuando según las leyes de la asociación, no está actuando como imaginación empírica reproductiva, sino como imaginación productiva. Lo que esto quiere

decir realmente es que no está siguiendo en su ordenación un proceder subjetivo, sólo válido para el propio sujeto, sino que está dando cuenta de las asociaciones que existen de una manera efectiva en la realidad empírica. Producción o reproducción no son términos traducibles a creación de una forma o descubrimiento o conciencia de una forma ya existente en lo real, sino que hacen referencia a una forma de operar de la imaginación en la ordenación de la diversidad según sea objetiva o subjetiva, esto es, según vincule o asocie la diversidad empírica tal y como puede ser apreciada por cualquier conciencia o, por el contrario, de tal manera que sólo haga referencia a una asociación subjetiva de la misma. Esto explica el hecho de que la imaginación, al comprehender la forma de un objeto empírico independiente de la subjetividad, sea caracterizada como productiva, es decir, como objetiva. La consecuencia de ello es que el reconocimiento perceptivo de la individualidad de un objeto no es cosa que se realice en base a asociaciones subjetivas sino que es llevado a cabo por una operación de la imaginación que hay que situar dentro del sistema de las operaciones condicionantes del conocimiento.

Desde lo dicho podemos contestar a la pregunta acerca de por qué la apreciación de una forma lleva consigo un sentimiento de agrado, estableciendo que dicho sentimiento se fundamenta en la facilidad, que la propia realidad determina, en el operar de la imaginación sobre una diversidad empírica concreta, en tanto que ésta permite la aplicación dé los esquemas de la imaginación para su representación según las formas objetivas de existencia en el tiempo, y en tanto que es ulteriormente comprendida en una unidad. La imaginación opera como imaginación productiva, esto es, objetivamente, justo porque están introduciendo en nuestra representación de la realidad empírica las formas temporales objetivas, esto es, los esquemas, y además está dando cuenta de la forma de esa diversidad ya esquematizada. El sentimiento de agrado se fundamenta entonces en el hecho de que la realidad empírica, independiente de la subjetividad, se muestra de tal manera que hace posible la actuación de la imaginación, esto es, se fundamenta en la conciencia de la idoneidad de la realidad empírica para los esquemas puros y para tomar conciencia de su unidad e individualidad. En el fondo, Kant no está diciendo nada distinto cuando afirma que «el juicio del gusto tiene que apoyarse en la libertad de la imaginación, la cual consiste en esquematizar sin conceptos» (**K. der Äs. U.**, pág. 287). Pero ahora también podemos establecer por qué ese sentimiento de agrado debe considerarse universalizable (objetivo al que tendía la segunda de nuestras preguntas de páginas arriba). El fundamento para esta valoración es que la actividad que está en la base de toda comprehensión de una forma, es precisamente la actuación de la imaginación tendente a aplicar los esquemas a una diversidad empírica, estando por tanto implicada en la apreciación de una forma la dimensión más objetivante de la imaginación. Ahora bien, esta dimensión de la imaginación era transcendental, esto es, una de las capacidades de la subjetividad condicionante de todo conocimiento y, por consiguiente, debe atribuirse a todas las consciencias, a todos los hombres. Si la capacidad que interviene en la apreciación de una forma se supone común a todos los hombres, el sentimiento que se produce al apreciar aquella, se debe igualmente suponer comunicable a todos los hombres. La página 289-290 de la **K. der Äs. U.** es clara a este respecto: el sentimiento de agrado es comunicable porque interviene en él una actuación de las facultades del conocimiento; esto «equivale a decir que el agrado o idoneidad subjetiva de la representación para la relación de las facultades de co-

nocimiento en el juicio de un objeto sensible cualquiera, podría atribuirse a todos con razón».

El problema es ahora si este agrado en la contemplación de una forma bella puede considerarse como el fundamento de todas las expectativas acerca de la deducción del principio de la facultad de juzgar si algo es bello es igualmente el principio determinante para juzgar reflexionante. Esto es lo que debemos ver: si el principio determinante para juzgar si algo es bello es igualmente el principio determinante para juzgar que un objeto empírico corresponde a un concepto determinado o puede corresponder; si las condiciones para juzgar algo como bello son igualmente las condiciones para relacionar un objeto empírico como adecuado a un concepto. Para ello debemos exponer el argumento que ocupa el siguiente punto.

§ 4.- EL SENTIMIENTO COMO EL ULTIMO FUNDAMENTO EN LA RELACION DE UN CONCEPTO A UN OBJETO

Para que nuestra exposición sea más ordenada y más fácilmente seguida, también dividiremos nuestro argumento en puntos numerados. Lo que todo el argumento tiende a demostrar es que si el último fundamento para relacionar un concepto a su objeto es un cierto sentimiento, éste tiene que ser de la naturaleza del que se incluye en el juicio estético, esto es, tiene que ser universalizable y objetivable, y por ello debe explicarse igualmente en relación con ciertas capacidades necesarias del conocimiento. Esta explicación constituye el principio de la faculta de juzgar misma. Debemos entonces pasar al punto primero.

1.— Como ya dije en la Introducción a esta Segunda parte, el problema que pregunta por el último fundamento de la aplicación de un concepto a un objeto tiene su mayor complicación en el hecho de que dicho fundamento no puede constituirse, a su vez, por una regla conceptual, esto es, en el hecho de que, para la aplicación de una regla a la realidad, no podemos recurrir indefinidamente a otra regla. Esta tesis, que ha sido puesta de manifiesto como 'revolucionaria' por autores como BENNETT (cf. **La Analítica...**, pág. 174), se apoya principalmente en dos textos: en B 172 de la **KrV** y en el de la pág. 169 de la **K der Äs. U.** En ellos se expone la misma teoría: si quisiéramos fundamentar la aplicación de un concepto a un objeto en una regla, tendríamos necesidad de recurrir a un número infinito de reglas; de ahí la conveniencia de concluir que el fundamento requerido no es en sí mismo una regla. Sería conveniente exponer y citar estos textos:

> «Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae, o no, bajo una regla dada. La lógica general no incluye absolutamente ninguna norma destinada al juicio ni puede incluirla... Sólo mediante una nueva regla podría esa lógica señalar, en términos generales, cómo subsumir bajo tales reglas, es decir, cómo distinguir si algo cae, o no, bajo ellas. Ahora bien, esa nueva regla exigiría a su vez, precisamente por ser regla, una educación de la facultad de juzgar... Ninguna de las reglas que se impongan a alguien con tal propósito (el de emplear correctamente una regla) se halla exen-

ta del riesgo de usarse inadecuadamente» (B 172-173).

Precisamente este problema, el de cuál puede ser el principio que determine cuando y en base a qué debe establecerse una vinculación entre una regla conceptual y un objeto como en su caso, es el que viene a contestar la **K. der Äs. U.** Una cosa puede decirse de antemano: que ese principio o fundamento de toda subsunción no puede ser en sí mismo una regla conceptual, un principio derivado de conceptos. Ambas cosas, tesis y fundamentación de ésta, se exponen en el siguiente texto:

> «Pero de la naturaleza de la facultad de juzgar (cuyo recto uso es tan necesario y generalmente requerido que se alude precisamente a esta facultad con el nombre de 'sano entendimiento-gesunden Verstandes') puede desprenderse fácilmente que debe ofrecer grandes dificultades al descubrimiento de un principio característico de ella...; principio que, no obstante, no puede deducirse de conceptos apriori, puesto que éstos pertenecen al entendimiento, y la facultad de juzgar se orienta sólo a su aplicación. Tiene, pues, que dar un concepto que propiamente no sirva para conocer cosa alguna, sino que únicamente sirva de regla, pero no de regla objetiva a la que pueda adaptar su juicio, porque para ello se necesitaría una ulterior capacidad de juzgar para poder distinguir si el caso dado es o no es el de la regla» (**K. der Äs. U.**, pág. 169).

En último caso, por tanto, la relación de un concepto a un objeto, la referencia de un concepto a un objeto, nunca es de naturaleza conceptual, pues ello obligaría a la posesión de un número infinito de reglas para la aplicación de una sola de ellas. Sin embargo, es preciso destacar aquí una complicación: la de precisar una distinción de dos niveles de problemática, uno más general, que podríamos llamar 'transcendental', y otro más concreto, que podríamos llamar 'empírico'. El primer nivel que quiere estudiar lo que es común y necesario a todos los casos de aplicación de un concepto a un objeto para que dicha relación en general pueda ser objetiva; este primer nivel investiga la posibilidad de la facultad de juzgar misma como aplicación del entendimiento, en tanto capacidad de los conceptos, a la realidad empírica. El segundo nivel intenta contestar a la cuestión acerca de lo que debe suceder en un caso concreto de aplicación conceptual para que **ésta** pueda ser posible y objetiva, intentando por ello hacer ver la posibilidad de que existan casos concretos de juicios o de relaciones concepto-objeto. Si bien el primer nivel muestra la posibilidad general de que exista la relación concepto-objeto, el segundo posibilita la existencia de casos concretos de esa relación.

Veamos ambos casos en ejemplos. Si quiero relacionar el concepto 'perro' con una diversidad dada a la intuición, podría justificarlo afirmando que existen en la diversidad de la intuición **notas** que permiten la aplicación de las que constituyen el concepto. En última instancia, sólo quedan dos caminos: o hacer esto indefinidamente, o apelar a lo dado en la intuición y justificar su aplicación conceptual por medio de un juicio intuitivo que ya no analiza el objeto sino que dice que «el concepto perro se aplica a este objeto porque 'esto es un perro'.» Los dos niveles a que antes aludíamos se preocupan por las condiciones para que semejante respuesta sea objetiva y posible, de tal manera que pueda ser una justificación de la aplicación conceptual en cuestión, correspondiendo, respectivamente, a cada uno

de las siguientes preguntas: ¿Por qué 'esto' puede reconocerse de una manera universal como un objeto?, ¿por qué este objeto es el que puede caracterizarse por medio del concepto 'perro'? Lo que quiere decir Kant por medio de estas preguntas, teniendo en cuenta los textos anteriormente citados, es que no hay una regla conceptual para contestar a ninguna de ellas. Lo que, por mi parte, quiero señalar al disponerlas en niveles distintos es que la primera pregunta es general y posibilitante de todo conocimiento, de todo uso de la facultad de los conceptos (del entendimiento) en la realidad, mientras que la segunda es particular y su solución posibilita explicar sólo una relación concreta entre concepto y objeto. Ambos niveles pueden ser expuestos en los siguientes términos: si no hay fundamentos conceptuales ulteriores, ¿en base a qué reconocemos que algo dado en la intuición es un individuo (un 'esto')?; ¿en base a qué reconocemos que es un individuo de 'este tipo'? Nosotros vamos a hablar, ante todo, del primer nivel, y a él se refieren los puntos siguientes. Posteriormente expondremos el segundo.

2.— Lo que Kant mantiene respecto del nivel transcendental es que la aplicación de la regla 'objeto sensible' (tal y como quedó expuesta en los parágrafos anteriores), cuyo sentido es establecer una unidad de diversidad esquematizada, no se aplica a lo real más que por **el sentimiento** de que en la realidad empírica dada a la intuición hay un objeto. Ello es consecuencia de la negativa filosófica de que el fundamento de dicha aplicación sea una regla conceptual, ya que la única representación que no puede convertirse en regla y así objetivarse es el sentimiento (cf. el punto 2.— de la página). Según esta tesis, cuando alguien dice 'esto es un objeto' no está poniendo como criterio de su juicio sino la exigencia de que cualquier otra conciencia pueda tener el mismo sentimiento que le obligue a decir que lo dado en la intuición es un individuo, pues no puede recurrir a ninguna otra regla. Por tanto, cuando alguien relaciona un objeto a un concepto debe reconocer en la intuición un 'esto' adecuado a la regla 'objeto' por medio de un sentimiento (Gefühl).

3.— Este sentimiento debe poder explicarse en virtud de una peculiaridad de lo dado en la intuición, si bien esta peculiaridad debe ser común a todo aquello que pueda caracterizarse como objeto; por último, debe depender de una peculiaridad pura del objeto. En efecto, si dicho detalle común a la diversidad fuera empírico, podría ser conceptualizable y su reconocimiento podría llevarse a cabo por medio de una regla conceptual, introduciéndose así el problema de la ulterior fundamentación del sometimiento del mismo a su propia regla. Por último, ese sentimiento debe ser universalmente comunicable, esto es, debe considerarse como produciéndose en cualquier conciencia que se enfrente a la diversidad dada en la intuición. Todos estos requisitos vienen condicionados por el hecho de que la relación concepto-objeto no tendría nunca objetividad si la apreciación de uno de sus polos, el del objeto, no fuera igualmente objetivable. Para ello se requiere un cierto sentimiento que venga motivado por la apreciación, en la diversidad empírica, de un aspecto formal de la ordenación de la misma, precisamente de aquél que hace que todo objeto lo sea, esto es, aquel aspecto general que constituye una diversidad real en tanto que individualidad.

4.— Por la Deducción Transcendental sabemos que aquello que constituye la forma general de un objeto es precisamente la unidad de una diversidad dada en la intuición. Así se dice en diversos textos de la **KrV**, por ejemplo en A 105:

«Queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones. Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición.»

Un poco antes se había establecido que, «al tener que referirse esos conocimientos a un objeto..., han de poseer **la unidad que constituye el concepto de un objeto**» (A 105). Para que no se piense que ésta es una doctrina exclusiva de la primera edición de la **KrV**, podemos referirnos a B 137, donde se establece que «objeto es aquello en cuyo concepto se halla **unificado** lo diverso de una intuición dada». Por tanto, el sentimiento que determina el reconocimiento y el juicio de algo como un individuo debe estar íntimamente implicado (o producido) por este aspecto unitario que constituye la propia noción de 'objeto'. Aquello por medio de lo cual tenemos un sentimiento de que una diversidad nos ofrece un 'esto', es también aquello por lo que somos conscientes de una unidad de la diversidad, en cuanto que ésta es el factor decisivo para nuestro conocimiento de objetos.

5.— Como vimos en el análisis del juicio estético, éste viene determinado al atribuir belleza a un objeto por un sentimiento que está vinculado a una característica pura de la diversidad, que no puede, naturalmente, producir un concepto concreto y que se considera universalmente comunicable, pues al atribuir la belleza al objeto, está proponiendo la necesidad de que cualquier subjetividad acuerde en la apreciación de tal característica justo porque supone que cualquier subjetividad obtendrá, al contemplar la diversidad dada en una intuición, el mismo sentimiento de agrado. Si además reparamos en la característica según la cual lo que produce el sentimiento de agrado es el hecho de que la diversidad tiene una forma, es decir, una unidad que permite individualizar un conjunto de diversidad respecto de otro, no tenemos más remedio que vincular al sentimiento estético con el que nos permite tener conciencia de una diversidad en tanto que constituye un objeto.

6.— Según esto, la forma, la unidad que permite caracterizar algo como objeto de una manera general, se aprecia exclusivamente en virtud de un sentimiento que se obtiene cuando una subjetividad se enfrenta a una intuición de una realidad existente. Podríamos decir, por tanto, que existe un sentimiento de la individualidad de los objetos más que un conocimiento conceptual de la misma, o al menos como principio determinante de esa expresión conceptual de la misma. Más rigurosamente expresado: la noción normativa de objeto no se aplica a la realidad cuando ésta tiene una propiedad o una característica concreta, sino cuando ella misma produce en nosotros un sentimiento de agrado al ordenarla en la intuición, sentimiento que nos permite reconocer que ahí se da la unidad que requiere la aplicación de la noción normativa de 'objeto'. La cuestión es que el úico criterio que tenemos para afirmar que algo posee la unidad típica de los individuos es un cierto sentimiento de agrado al ordenar su diversidad.

7.— Ello es así porque la unidad de la diversidad en un objeto sólo es apreciable por la conciencia cuando es reducida a una **mayor facilidad en la síntesis** y ordenación de la misma por parte de la imaginación. Como vimos en el análisis del juicio estético, Kant habla de que este sentimiento de agrado es producido porque la imaginación actúa en libertad al ordenar la síntesis de la diversidad; por nuestra parte, tradujimos esta noción de 'libertad' de la imaginación a unos términos más concretos, diciendo que la unidad que permite tener con-

ciencia de un objeto y que constitye su forma sólo se aprecia cuando un conjunto de diversidad real se relaciona entre sí en la imaginación de una **manera rígida**, destacándose de otros conjuntos de diversidad adyacentes, esto es, cuando esa diversidad está rígidamente asociada en la imaginación. Es el hecho de que una diversidad se asocie más fuertemente con otra, el hecho de que la imaginación vea facilitada su ordenación de esa diversidad al imponérsele desde la misma estos vínculos, lo que hace que se piense que esa rigidez tenga un fundamento en la realidad empírica misma y, por lo tanto, que se aplique a ella la noción de unidad, individuo u objeto. En términos críticos, podríamos decir que una forma unitaria es reconocida cuando la **realidad empírica** posee cierta afinidad entre su diversidad que facilita la síntesis de la imaginación, destacando un cierto conjunto de diversidad respecto de otro. El problema esencial es que ello se reconoce por un sentimiento, es decir, que el único hecho de conciencia para decidir acerca de esa afinidad de la diversidad que se integra en un objeto es el sentimiento de agrado, de placer, de facilidad de la síntesis que potencia la contemplación.

8.— La conclusión, si retomamos los puntos 5.—, 6.— y 7.—, es que el reconocimiento en lo real de un 'esto' supone el mismo sentimiento universalizable que se supone en el juicio estético, o que el mismo principio subjetivo del juicio estético está jugando en el enunciado de un juicio intuitivo, cuyo sujeto es siempre la expresión 'esto' referida a un objeto individualizado en la intuición (en el sentido intensionalmente fuerte de la misma). Con ello la **K. der Äs. U.** muestra su valor dentro de la problemática de dar referencia a los conceptos empíricos por medio de su relación con objetos empíricos.

9.— Pero Kant quiere demostrar algo más, pues —como vimos— la intención transcendental de la **K. der Äs. U.** era la de deducir (es decir, mostrar la posibilidad de) la propia facultad de juzgar desde el análisis del sentimiento estético que ahora también se nos ha mostrado como sentimiento de la individualidad. Para cumplir con esta finalidad expondré el siguiente argumento:

9.1.— La facultad de juzgar está destinada a la aplicación de los conceptos a la intuición sensible, para establecer así la relación posibilitante de todo conocimiento. Cuando los conceptos y las intuiciones son objetivos (cuando tienen, respectivamente, perfección lógica y estética), la relación entre ellos está en condiciones de ser objetiva, pudiendo, por lo tanto, alcanzarse conocimiento.

9.2.— La objetividad de los conceptos está garantizada por las leyes lógicas y por las relaciones conceptuales estructuradas según los tres tipos de cópula en los juicios. De una representación conceptual que agrupa unitariamente los tres tipos de relaciones lógicas con otras notas conceptuales, decimos que representa un objeto lógico.

9.3.— Estas leyes lógicas no garantizan la objetividad del polo de la intuición, la perfección estética de nuestro conocimiento de la misma. Para ello, se requiere de la Lógica transcendental, que permite la determinación sensible pura de las funciones intelectuales que dan unidad a la diversidad en los juicios, garantizando así la validez de aquellas funciones lógicas para la realidad sensible. Esta Lógica define 'objeto real' como la unidad de diver-

sidad ya sometida a la determinación sensible de las funciones intelectuales, esto es, a las categorías esquematizadas.

9.4.— Sólo si hay conciencia de la unidad de una diversidad empírica esquematizada, hay conciencia de un objeto real, y únicamente si existe esta última puede relacionarse una representación intuitiva del mismo con su representación conceptual u objeto lógico (cf. 9.2.—), pues sólo así habrá en ambos polos (realidad y concepto) una identidad de notas representadas y una identidad en la organización de las mismas; esto es, sólo así habrá la posibilidad de decir que el objeto es un caso dado de la regla conceptual, existiendo de este modo la propia facultad de juzgar.

9.5.— Unicamente se reconoce la unidad que constituye nuestra conciencia de un objeto a partir de un sentimiento de agrado producido por la facilidad con que la imaginación; asocia la diversidad. Este es el único fenómeno de la conciencia por el que se puede reconocer algo como siendo una unidad de diversidad.

9.6.— Por tanto, la noción normativa de la Lógica Transcendental 'objeto real' sólo tiene efectividad sobre la realidad empírica cuando ésta, al producirnos el sentimiento de agrado en la apreciación de una forma, determina al entendimiento a aplicar dicha noción normativa a esta intuición concreta.

9.7.— Según esto, el sentimiento de agrado es la 'condición sine qua non' para que se pueda aplicar a la realidad empírica la noción de objeto real del Entendimiento; dado que ese sometimiento de agrado es universalizable, dicha aplicación de la noción de objeto a lo empírico puede ser objetiva y, por tanto, al dar perfección estética al polo de la intuición, posibilita todo juicio concreto en el que se relacionen concepto y objeto, esto es, pone en armonía el libre juego de la Imaginación con el libre juego del Entendimiento, permitiendo el juicio básico del Conocimiento 'Esto es un objeto'. Pero todo ello es una función de la facultad de juzgar y, por tanto, el sentimiento de agrado es la 'condición sine qua non' para la propia facultad de juzgar.

9.8.— Pero no hay que olvidar que lo que se está deduciendo aquí es la exigencia de la facultad de juzgar en general desde una apelación a las facultades necesarias para todo conocimiento, es decir, desde un argumento transcendental, según el cual existe la posibilidad de relacionar conceptos con objetos porque, al ordenar la diversidad dada a la intuición, ésta produce un cierto sentimiento de agrado en nosotros debido a la facilidad de asociación de su diversidad respecto de otra realidad adyacente, sentimiento que permite que el entendimiento aplique su noción de 'objeto real', reconociendo (juzgando) que hay un individuo en la intuición. El argumento está diciendo que el concepto puro de 'objeto real' (unidad de los conceptos puros) se aplica en la diversidad únicamente en virtud de un sentimiento universalizable que explicamos por la facilidad de la ordenación de la imaginación; más concretamente: el argumento dice que la imaginación en la ordenación de una diversidad empírica concreta está adecuándose al requisito de unidad que impone el entendimiento por medio de su noción de 'objeto real'. Ahora bien, en cuanto que esta relación general imaginación-entendimiento permite juzgar que en la intuición se nos da un individuo, un objeto real, un 'esto', garantiza que lo dado en la intuición pueda ser el sujeto de un juicio intuitivo por me-

dio del cual se dé un concepto posible para dicho objeto, y así la relación general imaginación-entendimiento es el principio constitutivo de toda posible relación concepto-objeto, de todo posible juicio, de toda posible utilización de la facultad de juzgar, al ordenar la realidad de tal manera que pueda ser conceptualizable por una regla empírica.

10.—Como conclusión de todo esto, podemos establecer estas tres tesis:

Primera: desde el presente análisis se ha mostrado que los principios que juegan en la apreciación estética de la realidad son los mismos que los que juegan como fundamento del reconocimiento de algo como objeto y, por tanto, como fundamento de la conceptualización de la realidad para la que aquel reconocimiento es necesario. El sentimiento estético se convierte así en algo constitutivo de todo conocimiento empírico, si bien ha desaparecido en este contexto como experiencia consciente.

Segunda: El sentimiento de agrado es el principio que posibilita la relación general entre la norma del entendimiento y la ordenación de la imaginación, si bien dicho sentimiento es producido de una manera autónoma por la propia actividad de la imaginación, esto es, sin intervención de los conceptos del entendimiento. Sólo con ocasión de este agrado se aplica la reflexión del Entendimiento.

Tercera y última: Esta adecuación general entre imaginación y entendimiento está posibilitando todo uso concreto de la facultad de juzgar, o, lo que es lo mismo, toda relación concreta entre un concepto y un objeto, ya que esta posibilitando la presentación de este último en la intuición como sujeto del juicio intuitivo, por medio del cual se relaciona —en el sentido de "beziehen"— con un concepto para darle referencia.

Lo que nos queda ahora es testificar estas conclusiones. En cuanto a la primera, tenemos los siguientes textos:

> «Bien es verdad que ya no experimentamos un placer apreciable en la comprensibilidad de la naturaleza y de su unidad de las divisiones en géneros y especies indispensables para los conceptos empíricos..., pero sin duda fue placer en su tiempo, y sólo por la circunstancia de que la más común experiencia no sería posible sin ella, se ha ido confundiendo paulatinamente con el mero conocimiento, y no se le presta ya atención» (**K. der Äs. U.**, pág. 187).
>
> «El fundamento de ese agrado se da en la condición universal, bien que meramente subjetiva de los juicios reflexionantes, a saber: la conciencia idónea de un objeto (producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades del conocimiento entre sí, **que se requiere para todo conocimiento empírico...**; el agrado es el fundamento determinante de ese juicio (estético) por el hecho de que se tiene conciencia de que se apoya únicamente en la reflexión y en las condiciones generales, aunque sólo subjetivas, de la coincidencia de aquélla (representación empírica) con el conocimiento del objeto en general, coincidencia para la cual es idónea la forma del objeto» (op. cit., pág. 191).
>
> «Este agrado tiene que descansar necesariamente para cualquiera sobre las mismas condiciones, porque éstas **son condiciones subjetivas de un conocimiento**

> **cualquiera, y la proporción de esas facultades de conocimiento exigida para el gusto es la exigible también para el entendimiento común y sano» (K. der Äs. U.**, V, pág. 292-93).

Acerca de la segunda tesis, se supone, naturalmente, la consideración de la Analítica de lo bello como un medio para la deducción del principio constitutivo de la facultad de juzgar. Ello ya fue visto en páginas anteriores, donde citábamos el pasaje en el que se confesaba la intención transcendental y no estética de la investigación sobre lo bello (cf. pág.). Sin embargo, no es éste el único texto que puede aducirse al respecto. El siguiente, por ejemplo, mantiene que

> «la investigación crítica del principio de la facultad de juzgar en los juicios estéticos es el elemento más importante de una crítica de esta capacidad, pues, si bien por sí mismos no contribuyen en nada al conocimiento de las cosas, pertenecen únicamente a la capacidad del conocimiento, y demuestran una relación inmediata de esta capacidad con el sentimiento de agrado o desagrado según algún principio apriori» (op. cit., V, pág. 169).

Pero respecto de la tesis que nos ocupa propiamente dicha, el texto más importante es el siguiente:

> «¿De qué modo adquirimos conciencia de una recíproca coincidencia subjetiva de las facultades del conocimiento, en el juicio estético? Aquella unidad subjetiva de la relación (entre las facultades) no puede hacerse cognoscible más que mediante el sentimiento. El estímulo de ambas facultades (la imaginación y el entendimiento) para algo indeterminado, aunque por medio de la ocasión de una representación dada del tipo de actividad que pertenece a un conocimiento en general, es el sentimiento, cuya comunicabilidad general... postula el juicio del gusto... De esa relación no es posible tener conciencia sino por medio del sentimiento del efecto consistente en el juego facilitado de ambas facultades (imaginación y entendimiento) estimuladas por mutua coincidencia... y pone las facultades de conocimiento en la disposición proporcionada que exigimos para todo conocimiento» (op. cit., V, pág. 218-219).

Sería inútil citar todos los textos donde se expone esta doctrina (cf. op. cit., V, pág. 287, 289, 290; I Einleitung, XX, pág. 223-224 y pág. 220-221). Pero, en todo caso, el que puede ser de más interés es éste que sigue, en el que se atribuyen y concretan los papeles de la imaginación y el entendimiento:

> «Las facultades de conocimiento puestas en juego por una representación dada se mueven con libertad en ese caso (en el juicio de lo bello)... Por consiguiente, en esta representación el estado de ánimo debe ser el de un sentimiento del libre juego de las facultades de conocimiento en una representación dada con vistas a un conocimiento. Ahora bien, para que llegue a convertirse en conocimiento una representación por medio de la que se da un objeto, se requiere la imaginación para la comprehensión de la diversidad de la intuición y el entendimiento para la unidad del concepto, el cual reúne las representaciones. Este es-

tado del libre juego de las facultades de conocimiento en una representación mediante la que se da un objeto, debe poder comunicarse universalmente» (**K. der Äs. U.**, V, pág. 217).

Respecto de nuestra tercera tesis, hay dos tipos de textos que interesa distinguir: uno se refiere a que esta adecuación entre imaginación y entendimiento es la condición de todo juicio posible; otro hace referencia al motivo decisivo para considerarlo así. El primero es el siguiente:

> «**La condición subjetiva de todo juicio** es la capacidad de juzgar misma. Esta, en relación con una representación por medio de la que se da un objeto, necesita dos capacidades de representación coincidentes: la imaginación (para la intuición y la comprehensión de la diversidad que hay en ella) y el entendimiento (para el concepto como representación de la unidad de esta combinación)» (**K. der Äs. U.**, V, pág. 288).

El segundo texto expresa realmente el motivo de la tesis expuesta en el texto anterior, a saber, que por medio de la relación entre la imaginación y el entendimiento existente en el juicio estético se posibilita la relación entre un concepto y su objeto, lo que es, evidentemente, la estructura misma de todo juicio intuitivo (el cual es a su vez la condición indispensable de formas de juzgar más complicadas). Así reza en los siguientes textos:

> «En un objeto dado en la experiencia puede representarse la idoneidad..., a base de un motivo puramente subjetivo, como coincidencia de su forma, en la comprehensión de ésta con anterioridad a todo concepto, con las facultades de conocimiento, **para asociar la intuición con conceptos en un conocimiento en general**» (**K. der Äs. U.**, pág. 192).
>
> «Como en la mera reflexión sobre una percepción no se trata de reflexionar sobre un concepto determinado sino sólo sobre **la regla de una percepción a los efectos del uso del entendimiento como facultad de los conceptos,** se ve bien que en un juicio meramente reflexivo, facultad de la imaginación y entendimiento son considerados en la relación en que deben encontrarse uno frente al otro **de modo general** en la facultad, si bien se hallan en relación real con una percepción dada.
>
> Entonces, si en la intuición empírica la forma de un objeto es de tal cualidad que la comprehensión de lo diverso contenido en él coinciden en la **facultad de la imaginación con la presentación —Darstellüng— de un concepto del entendimiento** (cualquiera que éste sea), en tal caso, concuerdan en la mera reflexión el entendimiento y la facultad de la imaginación para la promoción de su tarea.» (**I. Einleitung,** XX, 220-1).
>
> «La facultad de juicio... reúne la imaginación (en la comprehensión del objeto) con el entendimiento (en la presentación —Darstellung— de un concepto en general) y percibe una relación de ambas facultades de conocimiento, **la cual constituye la condición subjetiva en general del uso objetivo del juicio,** condición que es **meramente susceptible de ser sentida (I. Einleitung,** XX, pág. 223).

La tesis de estos textos puede ser resumida de una manera clara: el sentimiento de agrado es condición de todo juicio pues por medio de él reconocemos cuándo una representación dada en una intuición posee la propiedad de ser conceptualizable, esto es, de ser llevada a conceptos que así serían presentados en la intuición, operación en que consiste propiamente juzgar. Según esta tesis, el sentimiento de agrado es la regla que debe servir de fundamento a todo juicio, pues por él discernimos un caso en el cual la facultad de juzgar puede ser ejercida, en cuanto capacidad de relacionar un concepto con su objeto en la intuición (dado que el sentimiento testimonia que existe una intuición que es conceptualizable por un concepto aún no determinado).

Hemos analizado así las condiciones para que un concepto en general tenga un objeto indeterminado en la intuición que pueda considerarse como la presentación sensible de aquel concepto, único medio para obtener referencia. Pero si se recuerda, propusimos que ello no era suficiente para explicar la posibilidad de que **una relación concreta** entre un concepto determinado y un objeto dado pudiera ser objetiva, comunicable universalmente y, en una palabra, conocida. Esto es así porque alguien puede estar equivocado en la discriminación del objeto apropiado para el concepto y, sin embargo, haber realizado el juicio dejándose llevar por la regla del sentimiento de agrado, esto es, habiendo apreciado en la intuición la existencia de una forma objetiva conceptualizable. En este caso, aun cuando se cumplían las condiciones necesarias de objetividad, no se cumplían las suficientes. En esa aplicación de un concepto a un objeto **dado** no tendríamos un fundamento decisivo para defender nuestro juicio como verdadero, si bien teníamos el fundamento para afirmar que estábamos en frente de algo conceptualizable, delante de una situación en la que se podía juzgar. Por ello necesitamos establecer cuál es el fundamento suficiente, decisivo, para justificar **una relación concreta** entre un concepto y un objeto. La cuestión es, sin embargo, que este ulterior fundamento, estas condiciones suficientes de objetividad en los juicios, pueden ser estudiados igualmente desde un análisis de la objetividad estética, sobre todo en la reflexión sobre algunos detalles de la noción de 'gusto' y de 'arte bello'.

En principio, y desde la característica del juicio estético de ser universalizable, se desprende que el cultivo del arte no es sino la tendencia a comunicar sentimientos propios, a universalizarlos. Evidentemente esto supone una idea previa y fundamental: la de la posesión de un sentido común —Gemeinsinn— como capacidad de poder tener sentimientos comunes. La razón de ese sentido común sería la posibilidad de que el libre juego de las facultades cognoscitivas, productor de placer, fuera apreciado por toda objetividad como un cierto sentimiento de agrado. Así lo dice Kant:

> «Esta disposición de las facultades de conocimiento... no puede ser determinada más que por el sentimiento... y debe poder comunicarse universalmente, y, en consecuencia, también su sentimiento (en una representación dada); y como la comunicabilidad universal de un sentimiento presupone un sentido común, éste podría admitirse con fundamento, sin que por ello haya de apoyarse en observaciones psicológicas, sino que en toda lógica y en todo principio no escéptico de conocimiento tendrá que presuponerse como condición necesaria la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento» (**K. der Äs. U.**, pág. 239).

No debe extrañarnos que Kant extraiga importantes consecuencias para su teoría del conocimiento (ante todo su observación antiescéptica) desde la reflexión sobre el sentimiento estético, pues, como he señalado anteriormente, ambas disciplinas están íntimamente entrelazadas. Lo que nos interesa, por tanto, es descubrir el juego que la noción de 'sentido común' tiene como posibilitante de todo conocimiento, o, lo que es lo mismo, como noción que tiende a hacer inviable el escepticismo; en este asunto podemos seguir dejándonos llevar por su juego en la explicación de lo bello y posteriormente vincular nuestras conclusiones a la problemática de la objetividad de los juicios y su fundamento.

La relevancia de la noción de 'sentido común' en relación con la problemática de la objetividad estética concreta, consiste en que cuando apreciamos la diversidad empírica dada a la intuición, debemos realizar nuestra actividad guiados por la idea de un sentido común, esto es, debemos eliminar de nuestra representación todo lo que pueda tener como fundamento de nuestro agrado una diversidad empírica concreta, para buscar aquella representación pura de la forma de la diversidad, la cual podría ser reconocida por cualquier consciencia pues en su reconocimiento no ha medidado ningún interés personal. En nuestras apreciaciones de la diversidad, si queremos concluir en un juicio acerca de la belleza de un objeto, debemos intentar representarnos la forma de la diversidad, en la idea de que sólo así se puede alcanzar aquélla comunicabilidad de apreciación del sentimiento de agrado[7]. La posibilidad de lograr esta representación formal es algo que se presupone cada vez que estéticamente juzgamos algo y podríamos decir también, cada vez que juzgamos acerca de la realidad empírica en general. Sin embargo, la facultad del sentido común no es una capacidad natural y originaria como puede ser la sensibilidad o el entendimiento, sino una facultad artificial que es necesario adquirir. Desde esta perspectiva podríamos decir que si bien el juicio del gusto presupone la idea de un sentido común, nada en las facultades originarias del hombre supone la existencia de un fenómeno como el estético o el cognoscitivo. Aun cuando el hombre esté dotado de capacidades de conocimiento, nada impone que éstas cristalicen en un conocimiento efectivo hasta que no se ha hecho efectivo el papel normativo de la idea de un sentido común, esto es, hasta que no se hayan socializado dichas facultades; sin embargo, desde el presente estado en el que el conocimiento y el arte son 'facta', es preciso presuponer ya la idea de un tal sentido. Mientras que no se haya impuesto como ideal en la apreciación de la diversidad la eliminación del particularismo y la tendencia a adecuar nuestra reflexión a la reflexión de los demás, y por tanto, mientras que no se imponga la necesidad de crear el sentido común, no habrá comunicabilidad en nuestras representaciones de lo real, y aquellos propios 'facta' hubieran sido imposibles. De ahí que la disposición a socializar nuestra comprehensión de la diversidad sea una condición del conocimiento y del arte.

---

7 Cf. el siguiente texto de la **K. der Äs. U.** para esta cuestión: «De pronunciarse los juicios del gusto sin ningún principio... a nadie se le ocurriría que tienen la menor necesidad. En consecuencia deben tener un principio subjetivo que mediante el sentimiento y no por conceptos, pero con validez universal determine qué gusta y qué no. Ese principio sólo podría considerarse como un sentido común... por el cual entendemos el efecto del libre juego de nuestras facultades cognoscitivas» (pág. 238).

Así, la noción de 'sentido común' hace referencia tanto al principio como al resultado de dicho principio, esto es, a la **regla normativa** de dirigir nuestras reflexiones sobre la diversidad para acordarnos con las reflexiones de los demás, como al **hecho** del sentimiento de agrado universalizable alcanzado desde el funcionamiento 'libre' de nuestras facultades. Es por tanto una idea normativa y un hecho humano. Aun cuando Kant se mostró indeciso acerca del 'status' a dar al 'sentido común', en algunos pasajes de la **K. der Äs. U.**, su conclusión final es inequívoca[8]:

> «Pero por 'sensus communis' hay que entender **la idea** de un sentido comunitario —die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes—, esto es, de una capacidad de juzgar que en su reflexión sobre la diversidad se atiene al modo de representar de los demás (a priori) para mantener de acuerdo su juicio a la razón humana común, sustrayéndose así a la ilusión que, procedente de condiciones subjetivas privadas —subjetiven Privatbedingungen—, que puedan ser fácilmente confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa. Es lo que sucede cuando apoyamos los juicios propios en los de otros, no tanto reales cuanto más bien meramente posibles, y nos ponemos en sitio de otros haciendo solamente abstracción de las limitaciones causalmente inherentes a nuestro propio juicio, lo cual se debe, a su vez, a que prescindimos todo lo posible de lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, para fijarnos exclusivamente en las características formales de nuestra representación...; en sí nada más natural que hacer abstracción de atractivos y emociones cuando lo que se busca es un juicio que sirva de regla» (**K. der Äs. U.**, V, pág. 293-4).

El cònocimiento y el arte se levantan, según este texto, sobre la idea de una comunicabilidad que hay que buscar en todas las ordenaciones y apreciaciones de la diversidad, de un 'sentido social' que hay que fomentar intentando privar a nuestro juicio de los detalles subjetivos de nuestra representación de lo real. Dos cosas, sin embargo, son necesarias para que esta socialización se produzca: la primera, el reconocimiento del carácter universalizable de las facultades constitutivas de la realidad humana, desde el hecho concreto de la comunicación del placer estético, esto es, el 'hecho' del sentido común; la segunda, la posibilidad de referir a productos concretos en los cuales haya cristalizado la tendencia a socializar la diversidad organizada, esto es, la existencia de modelos donde pueda ejercitarse una comunidad de individuos en la apreciación y aceptación de ordenaciones de una diversidad ya socializada. La primera de estas condiciones se sostiene sobre la autocomprensión moral

---

8 El pasaje en el que Kant se muestra indeciso es el de la **K. der Äs.**, pág. 240: «Habria que decidir si realmente hay tal sentido común, o si un principio de razón... nos lo impone como principio regulativo que tengamos que obtenerlo de nosotros... si es una facultad originaria y natural, o solamente la idea de una facultad artificial que es necesario adquirir.»

del hombre, en cuanto que individuo que ha de desarrollarse en una comunidad. Desde esta perspectiva, el arte y el conocimiento son productos de la dimensión social y moral del hombre, y sólo pueden constituirse cuando éste toma conciencia de su dimensión social. De ahí que el arte y el conocimiento sólo adquieran sentido en sociedad y que, en cuanto que potencia la sociabilidad humana, tienen un valor moral. Por eso Kant dice que

> «la propedeútica para todo arte bello, con vistas a su más alta perfección..., reside en la cultura de las capacidades del espíritu mediante aquellos conocimientos que se conocen como 'humaniora': quizá porque la humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía y, por otra, la facultad de comunicarse con la máxima intimidad y universalidad; cualidades que, reunidas, constituyen la sociabilidad propia del hombre, por la que éste se distingue de las limitaciones animales... Se hace patente que la verdadera propedéutica para la fundamentación del gusto es el desarrollo de ideas morales y el cultivo del sentimiento moral (**K. der Äs. U.**, V, pág. 355-356).

La relevancia moral de ambos hechos (del arte y del conocimiento) es clara: el individuo que los cultiva se coloca en la situación de aceptar el criterio de los demás en su reflexión sobre la realidad empírica, actitud que es la idónea para fomentar el sentimiento moral, que hace de la adecuación a la voluntad general su placer. Abundantes textos para defender esta posición se encontrarán en los parágrafos 41 y 42 de la **K. der Äs. U.**, págs. 296 ss.

Pero más importante es aún el hecho de la necesidad de que existan modelos reconocidos como tales, sobre los que alguien pueda ejercitar su apreciación de la forma de un objeto dado en la intuición, sea con la finalidad artística o con la del conocimiento, de tal manera que su juicio pueda someterse y controlarse por los juicios de los demás sujetos. Esto quiere decir que, para desarrollar nuestro juicio estético, tenemos que sufrir un proceso de inducciones o de ensayos, que sólo puede acabar con éxito si en nuestro aprendizaje somos dirigidos por alguien que conozca el modelo sobre el que realizamos el juicio. No alcanzamos a relacionar de una manera objetiva un concepto con su objeto, o un objeto bello como modelo de belleza a seguir en otros juicios, por medio de la intuición o de inspiración; no es posible pensar una manera de relacionar conceptos y objetos distinta de la que es mediada por un aprendizaje inductivo cuyos criterios han sido previamente socializados. En un texto importante expone Kant esta tesis:

> «Lo que podemos decir de la representación bella de un objeto es que es propiamente sólo la forma de la presentación de un concepto, mediante la cual este concepto es universalmente comunicado. Para dar esta forma al producto del arte bello se requiere únicamente gusto, y a éste se atiene el artista en su obra tras haberlo ejercitado y depurado mediante diversos ejemplos de la naturaleza o del arte, y después de varios ensayos, a menudo laboriosos, encuentra la forma que le satisface; de ahí que ésta no pueda considerarse como cosa de inspiración o de libre exaltación de las energías espirituales, antes bien, constituye una labor lenta, y aun penosa, de rectificación que, haciendo adecuada la forma al pensamiento, no redunde en detrimiento de la libertad en el juego de las facultades» (**K. derÄs. U.**, V, pág. 312-3).

El valor de estas observaciones, referidas a la obtención de una representación de una forma bella, para la problemática de las relaciones entre conceptos y objetos, queda claro en el primer párrafo: obtener una representación bella de un objeto es la forma de presentar —darstellen— un concepto en su objeto con el fin de mostrar un ejemplo en la intuición que pueda servir de medio para exhibir de manera objetiva el contenido del concepto. Lo que dice el texto en los puntos siguientes sólo hace referencia a la forma bella, pero en tanto que el primer párrafo confiesa la función de ésta para el conocimiento, todo lo que sigue en el texto también puede aplicarse a la problemática de la discriminación de una forma objetiva en la intuición a la que referir un concepto. Pero si ello no se considera suficiente, podemos apelar a un texto de la **KrV** donde se exige que el aprendizaje que permite relacionar de una manera objetiva el concepto con un objeto (el aprendizaje de la facultad de juzgar propiamente dicha) sólo puede desarrollarse sobre ejemplos. Así, en B 173, señala la posibilidad de sujetos eruditos que, sin embargo, no pueden juzgar con sus conceptos «porque no se les ha adiestrado suficientemente con ejemplos y prácticas efectivas... Los ejemplos son como las andaderas de la capacidad de juzgar, de las que no puede prescindir quien carezca del talento natural del juicio» (B 173).

Ahora podemos estar en condiciones de resolver la pregunta acerca de los requisitos necesarios para garantizar la posibilidad de que exista una relación objetiva entre un concepto concreto y un objeto dado. El primer requisito es el de la comprensión del carácter social del conocimiento, esto es, la aceptación de la idea de sentido común como principio regulativo que debe regir todas nuestras reflexiones sobre la diversidad empírica; el segundo, que en este proceso voluntario de adecuación de nuestra reflexión a la conciencia de los demás, deben existir productos concretos a modo de ejemplos sobre los cuales dirigir nuestro proceso de socialización; de otra manera, para aprender qué tipo de ordenación de la diversidad debemos resaltar o discriminar para referir a ella un determinado concepto, deben sernos presentados ejemplos de la que socialmente se considera como el tipo de objeto que debe referirse a un concepto dado. Pero hay un tercer momento, que viene expresado por la siguiente pregunta: ¿Cuándo estamos en condiciones de justificar que una relación concepto-objeto es la adecuada?, ¿cuál es la razón suficiente por la que exigimos que nuestros juicios intuitivos sean objetivos? Realmente, cuando —y sólo cuando— podamos proponer por nuestra parte que el objeto que hemos relacionado con el concepto es un ejemplo más de lo que socialmente se considera el tipo de cosas al que refiere el concepto en cuestión. Desde esta perspectiva, decimos que hemos alcanzado a discriminar una forma de objeto correspondiente de una manera objetiva a un concepto dado, cuando podemos proponer indefinidamente ejemplos que serían considerados socialmente como tales, cuando podamos imitar indefinidamente un **cierto modelo** de tal manera que se reconozca socialmente su carácter de imitación. El siguiente texto, que en principio sólo refiere a los productos del arte, pero que —como hemos visto— puede ampliarse a la problemática de la relación entre un concepto y un objeto, es decisivo a este respecto:

> «Los productos del arte son necesariamente modelos, es decir, ejemplares... que tienen que servir a otros en este sentido: de canon o regla para juzgar» (**K. der Äs. U.**, V, pág. 308).

El modelo o el ejemplo presentan, por tanto, una forma socializada como objeto de la intuición, o como forma bella, significando el cumplimiento en concreto de la idea de un sentido común. Gracias a este ejemplo socializado —que place a una comunidad— el objeto apreciado en él puede servir como piedra de toque para juzgar en cualquier caso posterior y, por tanto, comprender un objeto como ejemplo de un concepto dado, lo que supone valorarlo como regla de identificación ulterior del tipo de objeto que debemos asociar con el concepto dado. Pero ello no es sino otra manera de decir que comprendemos, de una manera objetiva, el contenido del concepto que, desde ahora, queda simbolizado (su contenido) en el objeto considerado ejemplar. Con esta simbolización del contenido del concepto en un objeto de la intuición considerado como un ejemplar, damos referencia al concepto de una manera objetiva y reconocemos a qué posible objeto podría relacionarse el concepto en cuestión. Esto es así porque, al presentar el objeto ejemplar, no estamos sino designando el objeto con el nombre del concepto. Este proceso es el que se describe en le siguiente texto de Kant:

> «La capacidad del conocimiento de lo presente como medio de vincular la representación de lo pasado con lo que es previsto, es la capacidad de 'denotar'. La actuación del espíritu al realizar esta vinculación es la 'signatio', la cual es también llamada 'señalar'. Las formas de las cosas (intuiciones), en tanto que valen como medio de representación por conceptos, son símbolos, y el conocimiento por el cual esto sucede es simbólico o figurado. Símbolos son meros medios del Entendimiento... para dar al concepto significación (Bedeutung) por la presentación (Darstellung) de un objeto» (**Anthropologie,** VII, pág. 191).

Si ahora traemos a la memoria el presente texto:

> «Cuanto podemos decir de la representación bella de un objeto es que en el fondo es la forma de presentación de un concepto —die Form der Darstellung eines Begrifs— por medio de la cual éste es universalmente comunicado» (**K. der Äs. U.**, V, pág. 312),

podemos realmente concluir que el proceso que se describe en el primero es el que se realiza en el segundo: los conceptos sólo se presentan en objetos concretos cuando nos representamos en la diversidad empírica una forma ordenada, en la cual simbolizamos el concepto al designarla con él, pudiéndolo utilizar así como ejemplo o modelo del tipo de cosas que podemos subsumir bajo el concepto en cuestión. Para que eso suceda, sin embargo, en el ejemplo sólo debemos comprehender su forma, sin reparar en su diversidad empírica concreta. Solamente así, el objeto designado por el concepto y convertido en objeto ejemplar, puede considerarse como regla de juicio, como símbolo del concepto y como pauta para las ulteriores aplicaciones del mismo. En el fondo, designar una forma por medio de un concepto (**con lo que ello implica**) no es sino estar en condiciones de empezar objetivamente a aprehender el contenido de un concepto; su justificación, como acabamos de decir, no es sino tener siempre la posibilidad de presentar un objeto que sea reconocido socialmente como ejemplo del concepto. Sólo entonces podemos centrarnos en describir objetiva y ordenadamente la diversidad empírica de dicho 'tipo' de objetos.

Desde esta perspectiva adquiere claridad la teoría kantiana de los conceptos empiri-

cos y de la referencia de los mismos. Incluso se hacen más claros algunos textos de la **KrV** que no pueden considerarse como realmente maduros. Así, por ejemplo, el texto del capítulo del Esquematismo, en el que se dice que

> «el concepto empírico se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación como a una regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal. El concepto de 'perro' significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda presentar en concreto» (B 180).

Desde nuestra exposición anterior, este texto debe ser comprendido en los siguientes términos: el concepto empírico refiere inmediatamente a una forma concreta como regla para ordenar y comprehender una diversidad en una unidad, la cual, siempre que se muestra en concreto, puede dar un ejemplo del tipo de cosas que socialmente se consideran como subsumibles bajo el concepto; en el fondo, poseer la representación de una forma es poder reconocer algo como un ejemplo socialmente reconocido como ejemplo de un concepto. Pero, desde esta teoría, y he ahí su importancia, los conceptos empíricos pierden toda connotación mentalista; en tanto que reglas para ordenar la diversidad empírica se representan de una manera objetiva cuando se puede dar un ejemplo socialmente reconocido del tipo de objeto que designan. De ahí que su significación (Bedeutung) no sea nada distinto a la representación del objeto ejemplar al que refieren (Beziehen), y de ahí que no pueda obtener aquélla más que por la presentación (Darstellung) de dicho objeto ejemplar, que así queda designado por el concepto como símbolo suyo, tal y conforme se exponía en el texto anterior de la **Anthropologie.** De todo ello se concluye que un concepto empírico no es nada si no hay ejemplos del mismo socialmente aceptados, sobre los cuales representarnos su contenido. De ahí que Kant mantega que

> «para exponer la realidad de nuestros conceptos, se requieren siempre intuiciones; éstas se llaman ejemplos si los conceptos son empíricos» (**K. der Äs. U.**, V, pág. 351).
>
> O, de manera aún más explícita, que «los conceptos del entendimiento como tales deben siempre ser mostrables (entendiendo por 'mostrar', como en Anatomía, el mero presentar-darstellen), es decir, que el objeto que les corresponda debe poder darse siempre en la intuición pura o empírica, pues sólo así puede llegar a ser conocimiento... Su pensamiento debe exhibirse (mostrarse) en un ejemplo, y esto tiene que **poder suceder, pues de lo contrario no se tiene la certidumbre de que el pensamiento no sea vacío,** es decir, sin objeto» (op. cit., pág. 342-343).

Con ello, llegamos al final de nuestro análisis de las condiciones por medio de las que un concepto puede tener referencia y significado, llegamos al final de todo el estudio acerca de la conceptualización de la realidad. La conclusión fundamental es que lo único que garantiza y justifica que hayamos comprendido un concepto es el estar en condiciones de realizar juicios intuitivos con él, en los que el 'esto' que constituye el sujeto de los mismos es real-

mente considerado como un ejemplo del tipo de cosas que da realidad objetiva y significación al concepto en cuestión; la existencia de ejemplos, por tanto, es condición de objetividad de los conceptos; es más, apelar a ellos es la justificación suficiente para la verdad de nuestros juicios intuitivos. Esta existencia de ejemplos es de hecho una misma cosa que la existencia de la Facultad de Juzgar reflexionante.

El cumplimiento del análisis del papel de la **K. der Äs. U.** en la filosofía del conocimiento de Kant no significa que hayamos agotado los temas relevantes para la filosofía transcendental. Por el contrario, este aspecto de la tercera Crítica debe ser puesto de manifiesto de manera clara en el punto siguiente, en el que estudiaremos la noción de 'idoneidad' y la de 'capacidad de juzgar reflexionante'

§ 5· 'AFINIDAD' VERSUS 'IDONEIDAD'

Tenemos aquí el punto que sigue al Capítulo IX, punto 7 y continúo, en él la problemática de las relaciones entre el Realismo Empírico e Idealismo Transcendental, que pasa a exponer en su tercer nivel.

Para comprender el problema transcendental de la **K. der Äs. U.**, debemos exponer la noción de 'capacidad de juzgar reflexionante' y su función dentro de la economía de las capacidades gonoscitivas. Como toda capacidad de juzgar, su función es la de relacionar los conceptos con la realidad, o con el tipo de realidad que debe considerarse como un caso dado de éstos. Lo decisivo en ella es que, para poder relacionar un concepto dado con su objeto, se le exige una ordenación previa de la diversidad empírica de tal manera que ésta pueda presentar un objeto conceptualizable. Ahora bien, como acabamos de ver, este objeto que hay que reconocer al ordenar la diversidad empírica, es el único medio que tenemos para representarnos de una manera objetiva la significación de un concepto dado. En el fondo, al ordenar la diversidad y al representarnos en ella un objeto concreto, un individuo, no hacemos sino comparar, comprender y sintetizar representaciones dadas con la finalidad de descubrir un concepto hecho posible por las representaciones empíricas. Como dice la **I Einleitung**, «reflexionar es comparar y reunir representaciones dadas... en relación con un concepto que por ellas es posible», y la facultad de reflexionar no es sino la de ordenar «una representación dada..., con el fin de llegar a un concepto que por ella ha sido hecho posible» (T. XX, pág. 211). La primera consecuencia de ésto es que la facultad de juzgar reflexionante se ejercita sobre las representaciones empíricas y que su finalidad es la de ordenarlas de tal manera que sea posible relacionarlas con un concepto empírico dado, el cual sólo obtiene realidad objetiva al ser relacionado con aquellas representaciones empíricas ordenadas. Como hemos visto, esta reflexión debía cristalizar en la representación de una forma como unidad típica y constitutiva de una cierta individualidad. A ella se refiere de manera inmediata el concepto y, por tanto, en ella reside el fundamento para caracterizar un tipo de cosas y es lo que constituye el rasgo común de los diversos objetos de su tipo. Según ello, la facultad de juzgar reflexiva opera sobre las representaciones empíricas para «conocer en las cosas de la natura-

leza formas específicas... que coinciden también genéricamente con otras... La facultad de juzgar opera, en consecuencia, con fenómenos dados, para comprenderlos bajo conceptos empíricos de determinadas cosas de la naturaleza» (**I Einleitung,** XX, pág. 213-214).

La problemática transcendental de esta facultad de reflexionar sobre la diversidad con la finalidad de alcanzar un concepto correspondiente a un objeto, hace referencia esencialmente a la fundamentación del principio por medio del cual opera. Este principio, en una facultad destinada a reconocer objetos para determinados conceptos, sólo puede ejercitarse bajo un supuesto: **el de que para toda diversidad dada en la intuición hay un concepto.** Así lo expresa Kant en la §V de la **I. Einleitung:**

> «El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es: que para todas las cosas naturales pueden encontrarse conceptos empíricamente determinados, lo que significa que en sus productos se puede presuponer siempre una forma que es posible según leyes generales y cognoscibles para nosotros. Porque si pudiéramos presuponer y si no basáramos nuestro tratamiento de las representaciones empíricas sobre este principio, toda reflexión se haría únicamente a tientas y a ciegas, es decir, sin esperanza fundada de encontrar su concordancia con la naturaleza» (op. cit., XX, pág. 211-212).

Kant ha expresado esto mismo de otras maneras, pero todas ellas coinciden en atribuir a la realidad empírica una causalidad: la de especificar sus objetos de tal manera que la reflexión sobre ellos produzca un sistema conceptual (cf. I. **Einleitung,** XX, pág. 214, 216), y en establecer que esta atribución es un supuesto que la facultad de juzgar se proporciona a sí misma como guía orientadora de su reflexión sobre la realidad (cf. op. cit., pág. 215). Kant calificó esta capacidad de la facultad reflexiva de juzgar, de darse a sí misma leyes y principios de su práctica, con el nombre de 'heautonomía', indicando con ello que es una ley que se da la capacidad de juzgar únicamente a sí misma, esto es, sin que ello aumente nuestro conocimiento de la realidad y sin que podamos representarnos esa ley como ley de la propia realidad (a diferencia de las categorías y principios sintéticos a priori de la facultad de juzgar determinante que a pesar de ser autónomos —esto es, impuestos desde la subjetividad— **sí** son considerados como leyes objetivas de la propia naturaleza, precisamente como constitutivas de la misma). Esta es la tesis de **I. Einleitung** (XX, pág. 225).

Para acercarnos a nuestro tema debemos, sin embargo, traducir nuestro principio recién expuesto a términos más precisos. En efecto, decir que el principio de la facultad de juzgar es suponer que la realidad ha de permitir, si reflexionamos sobre ella, la formación de conceptos, no es nada distinto a decir que la realidad se adecua a las formas de sintetizar y de comprehender la diversidad por parte de la imaginación produciendo placer, ya que sólo es conceptualizable una realidad que ha sido mediada por dicha forma de organización. El principio puede entonces ser traducido diciendo que es el supuesto de que la realidad empírica es de tal manera que permite que la imaginación desarrolle su ordenación (esquematización y comprehensión) como única forma de que el entendimiento represente según conceptos la unidad comprehendida por la imaginación. En la **K. der Äs. U.**, este principio se expone con el rótulo de «Principio de la Idoneidad de la realidad empírica en relación con la facultad de juzgar». Acerca de él debemos decir algunas cosas.

Como es de esperar, el principio dice algo acerca de la realidad empírica. Una nota de la **I. Einleitung** es decisiva a este respecto: lo que el principio está atribuyendo a la realidad es que ésta, en sus leyes más concretas, conforma sus productos de tal manera que la imaginación puede comprehenderlos y el entendimiento pensarlos.

> «Tal principio, dice Kant, no tiene a primera vista el aspecto de una proposición sintética y transcendental, sino que parece ser más bien tautológico y pertenecer a la mera lógica. (Pero) ésta... nada enseña sobre si la naturaleza puede presentar para cada objeto muchos otros más, como elemento de comparación que posean algo en común con él en la forma; por el contrario, este principio de la posible aplicación de la lógica a la naturaleza es un principio de la representación de esta última como sistema para nuestra facultad de juzgar... Esta facultad de juzgar (reflexiva) que busca conceptos para las representaciones empíricas tomándolos de ellas, debe además suponer para este fin que la naturaleza en su ilimitada variedad haya procedido a tal clasificación... que permite a nuestra facultad llegar a conceptos empíricos» (Ak. XX, pág. 211-212).

La idoneidad —Zweckmässigkeit— de la realidad empírica consiste así en proponer una diversidad que es adecuada a las necesidades de la facultad de juzgar, esto es, adecuada a la comprehensión de la imaginación y, a través de ella, al reconocimiento de la unidad de una forma por medio del entendimiento. Sin embargo, el principio no afirma que la realidad empírica concrete sus productos de tal manera que **su motivo** sea el adecuarse a la subjetividad humana, sino únicamente que debemos representarnos la naturaleza como si fuera idónea y adecuada a nuestra capacidad de juzgar, como presupuesto y principio regulador subjetivo de todas nuestras reflexiones sobre la realidad empírica. Este detalle es calificado por Kant como 'la comprensión idealista de la idoneidad':

> «En consecuencia, aún según el principio del racionalismo, el juicio del gusto y la diferencia entre su realismo y su idealismo, sólo pueden estribar en que, en el primer caso, aquella idoneidad subjetiva coincida como fin verdadero (deliberado de la naturaleza con nuestra facultad de juzgar), o bien, en el segundo caso, en que **se suponga** para las necesidades de la facultad de juzgar con respecto a la naturaleza y a sus formas producidas según leyes especiales, una coincidencia final que, sin fin, se manifieste por sí misma y de modo contingente» (**K. der Äs. U.**, pág. 347).

Que para Kant este último es el caso, queda claro en la página siguiente, donde se manifiesta que no hay razón para considerar a la realidad empírica operando de forma distinta a la de la ley de causalidad. Por otra parte (cf. op. cit., pág. 351), si se supusiera que el principio de la idoneidad de la realidad empírica para nuestras facultades de conocimiento depende de una finalidad real y deliberada de aquella, el juicio estético por el que se aprecia la idoneidad sería un juicio lógico, pues para su verdad se exigiría verificar de alguna manera en la naturaleza si efectivamente se ha dado ese fin deliberado, y el principio de la facultad de juzgar no podría ser calificado de a priori (pues sería una proposición derivada del estudio empírico de la experiencia).

La pregunta decisiva en relación con el principio de la idoneidad es la que interroga por la necesidad de que el supuesto de que la realidad se adecúe a nuestra capacidad de juzgar, sea representado por medio de la apelación a una finalidad causal, esto es, **como si** la realidad se hiciera asimisma de una cierta manera exclusivamente con vistas a posibilitar la existencia de nuestra facultad de juzgar. La contestación en cierto sentido ya ha sido dada. La realidad puede cumplir todos los requisitos que le impone el hecho de ser una 'natura', y sin embargo sus productos empíricos podían suceder de tal manera que fuera imposible su conceptualización. Esto era en el fondo nuestro principal supuesto en este capítulo: que aunque la realidad empírica se someta a los esquemas que hacen de ella una 'natura formaliter', puede muy bien ser inadecuada a la conceptualización concreta. Para esta última operación se requería además que pudiera ser comprehendida por la imaginación, descubriendo en ella mediante el placer estético una forma, una unidad, sobre la cual podría referirse un concepto. Esto quiere decir: podemos imaginar una sucesión de causas y efectos, una relación recíproca de diversidad tal que haga posible un tiempo objetivo y un orden unívoco de sucesos, y que sin embargo, no fuera conceptualizable. El motivo de esto podía ser, por ejemplo, un orden de sucesión en el cual no hubiera **recurrencia** de causa y efectos. En este orden sabríamos que habría sucesos, pero sólo podríamos numerarlos, no conceptualizarlos. Otro caso podría ser el que en este orden sucesivo no hubiera una permanencia relativa (aunque hubiera una diversidad empírica concreta que siempre existiera) de una realidad. El que exista recurrencia de causa y efectos, y el que exista una permanencia relativa que pueda ser **común** con otra permanencia relativa en otro lugar del espacio, no depende de los principios sintéticos a priori del entendimiento, sino que depende de las leyes empíricas de la realidad, de las leyes que determinan la forma concreta de existencia de la misma. Estas pueden ser de un indefinido número de formas, y pueden llevar consigo un número indefinido de resultados, y sin embargo, desde nuestra voluntad de conocimiento, suponemos que, siempre, las leyes y sus productos serán conceptualizables. El hecho de que nos representemos una forma de ordenación de las leyes reales de la naturaleza, que en sí misma es contingente, como si fuera necesaria, no puede justificarse más que por la introducción de la noción de 'finalidad' que precisamente hace referencia a que la razón determinante que hace necesaria una realidad en sí misma contingente es un fin. Desde aquí puede entenderse más claramente la noción de 'idealismo de la idoneidad'. En efecto, cuando nosotros hacemos necesaria una forma de ser de la realidad (aquélla que se adecua a nuestra imaginación y a nuestro entendimiento) no estamos diciendo que esa necesidad sea absoluta, esto es, que la propia realidad opere sólo con aquellas leyes cuyos resultados van a ser conceptualizables, sino que es relativa a nuestras propias facultades, si éstas han de poder ejercitarse en el conocimiento de la realidad. Y su sentido, no es aumentar nuestro conocimiento de la realidad, sino enfrentarnos a ella, con un principio regulador de nuestra reflexión: el de descubrir formas, unidades, individuos. Nada garantiza que así conozcamos todo el entramado de lo real, pero garantiza que la realidad que se someta a esa forma de reflexión será conceptualizable.

Naturalmente, ahora podemos decir que si no se hubiera defendido el Realismo Empírico, esta independencia legal de la realidad empírica respecto de la subjetividad transcendental en lo que hace a las leyes concretas, que determinan la propia existencia de la diversidad empírica y sus formas, base de la **K. der Äs. U.**, no podría ser mantenida. Desde esta pers-

pectiva, el principio de la Idoneidad de la Naturaleza sólo puede hacerse coherente con una interpretación de la **KrV**, que ponga de manifiesto la doctrina del Realismo Empírico, y que se hubiera desecho de cierta comprensión fenomenalista de la Afinidad Transcendental. Es el realismo empírico el que impone la necesidad de una Facultad de Juzgar Reflexionante con su principio autónomo respecto de los principios del Entendimiento de la **KrV**. En efecto, si la realidad empírica fuera definida como la diversidad de la que somos conscientes, de tal manera que redujéramos su existencia a la existencia de estas representaciones en la consciencia, por principio, la realidad empírica sería adecuada e idónea a las operaciones del entendimiento y la imaginación. En vano podríamos decir que ello no sería necesario apelando al hecho de que esa diversidad existente en la consciencia viene determinada en última instancia por la realidad de la cosa en sí (en sentido transcendental), porque, primero, como ya dije en anteriores capítulos, esta apelación es vacía de contenido ya que no podemos dar un sentido positivo y concreto a esta noción de cosa en sí, y segundo porque, incluso aceptándola, sólo llegaría a la consciencia aquello que fuera adecuado a ella y la idoneidad en este caso estaría garantizada de entrada junto con la existencia de la propia realidad empírica. Sería realmente paradójico que algo que sólo tiene existencia en la consciencia no fuera adecuado a la subjetividad; las interpretaciones fenomenalistas hacen innecesaria, por tanto, la facultad de juzgar reflexionante y el principio de la idoneidad. Sin embargo, si se acepta que la realidad empírica sólo cualitativamente es reducida a representaciones, mientras que existencialmente es independiente de la consciencia, entonces podemos entender que las leyes determinantes de **su existencia** no tengan por qué ser adecuadas a las necesidades de las capacidades cognoscitivas; sólo entonces, después de apreciar la contingencia de la adecuación entre realidad y facultades, puede introducirse la noción de 'finalidad' o 'idoneidad' para explicar el motivo por el cual una posibilidad contingente se hace efectiva. Realismo empírico e idealismo transcendental a nivel del principio de idoneidad ideal son dos instancias sistemáticas inseparables.

Debemos ver ahora cómo la noción de Afinidad Transcendental, tal y como se presentaba en la primera versión de la Deducción Transcendental, que, como vimos, integraba un elemento contrario a la doctrina del Realismo Empírico, es sustituida por la noción de Idoneidad justo en lo que hace a ese elemento —como se recordará el segundo elemento perfectamente crítico, que garantizaba unos rasgos básicos comunes de nuestro pensar la realidad, era mantenido en la segunda versión de la Deducción Precisamente en la noción de 'natura formaliter'. Según vimos, la tesis que Kant atribuía a la doctrina de la Afinidad Transcendental, y que consideramos contraria a la doctrina del Realismo empírico, establecía que la Unidad de Apercepción es el fundamento de **que la diversidad empírica** existente —y no de su pensamiento como phaenomena— sea asociable de tal manera que podamos obtener de ella conceptos. Esta tesis tenía un aspecto positivo al mantener qu puesto que toda la realidad empírica era llevada a consciencia a través del tiempo subjetivo, en el fondo debía adecuarse a las formas objetivas de existencia temporales impuestas por la Imaginación pura para posibilitar así el pensamiento de la realidad según las categorías. La equivocación de Kant fue considerar estos dos aspectos de la tesis de la Afinidad como implicándose, considerando que si la diversidad empírica era asociable por ser dada en el tiempo, esto ya garantizaba que lo fuera de tal manera que su existencia concreta pudiera conceptualizarse por el entendimiento. Así, decía Kant:

«Es simplemente empírica la ley según la cual las representaciones que suelen sucederse o acompañarse unas a otras terminen por asociarse y por ligarse entre sí, de forma que una sola de estas representaciones hace que el sujeto, incluso sin la presencia del objeto, pase a la otra representación según una regla constante. Pero esta ley de la reproducción **supone que los fenómenos mismos están, de hecho,** sometidos a esa regla y que en la variedad de representaciones de esos fenómenos se da un acompañamiento o secuencia conforme a ciertas reglas, pues de lo contrario, nuestra imaginación **empírica** nunca obtendría una tarea adecuada a su capacidad, esto es, permanecería oculta en nuestro sujeto como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos. Si el cinabrio fuera unas veces negro y otras rojo, unas veces ligero y otras pesado... no tendría oportunidad de llevar el pensamiento 'cinabrio' ante la representación del color rojo...

Tiene que haber algo que por ser el fundamento a priori de su unidad sintética indispensable, haga posible esta **reproducción** de los fenómenos. Se llega pronto a este resultado cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino mero juego de nuestras representaciones las cuales se reducen en último término a determinaciones del sentido interno» (**KrV,A.** página 100-101). [Subrayado mío.]

El primer párrafo citado está lleno de verdades y plantea el problema que va a resolver la **K. der Äs. U.**; el segundo es una falsedad cuyo mantenimiento haría redundante esta última obra citada. Naturalmente, «el fundamento a priori de su unidad sintética indispensable» del texto es la Unidad de Apercepción; así, según el fenomenalismo, puesto que todos los fenómenos no existen más que como determinaciones del sentido interno, se adecuan a las reglas de la imaginación, son asociables empíricamente, y se ordenan de tal manera que la imaginación empírica ofrece representaciones conceptualizables. Volvemos a ver que la interpretación fenomenalista hace inviable la profunda reflexión que lleva a cabo el **K. der Äs. U.** acerca de la posibilidad de la imaginación empírica.

Debemos centrarnos por tanto en dos cosas: en mostrar con claridad que el problema que se presenta en A 100-101 es el que se va a plantear con toda su fuerza en la **K. der Äs. U.** y en diagnosticar el error de Kant en la primera versión de la Deducción. Una lectura de la cita anterior es suficiente para demostrar que lo que se problematiza en ella es la posibilidad misma de la **imaginación empírica**, de tal manera que una realidad fenoménica pueda asociarse rígicamente con otra dando cuenta así de una cierta unidad a la que pueda corresponder un concepto empírico. Así, se nos dice, si el cinabrio presentara unas veces un color y otras veces otro, un peso unas veces y otro distinto ocasiones ulteriores, estas dos diversidades empíricas no podrían vincularse rígidamente y cuando se nos presentaran en la intuición no asociaríamos con ella el concepto 'cinabrio', esto es, no sería un caso dado de 'cinabrio'. Incluso se afirma que para que ello sea así se requiere que **la realidad empírica misma** esté sometida a una regularidad empírica, esto es, que en las asociaciones que realiza, la imaginación depende de las asociaciones efectivas de lo real. Lo que la **K. der U.** descubre es que esa proposición, 'la realidad empírica misma está sometida a una regularidad' es un principio transcendental de la Capacidad de juzgar reflexionante, y por tanto subjetivo, esto

es: el principio del idealismo de la idoneidad. El error de la **KrV.A**, como se sabe, es fundamentar en la Unidad de Apercepción esta regularidad empírica de lo real en la asociación de su diversidad. Esta unidad podría garantizar que toda diversidad sea vinculable y asociable en el tiempo, pero no de tal manera que posibilitara la formación de conceptos empíricos. Y sin embargo, esto es lo que se exige en el texto de A 100-101. Vistas así las cosas, es claro que el problema planteado en este texto viene a ser resuelto en **K. der Äs. U.** y precisamente en la noción de 'forma'.

Esto es así porque la noción de 'forma' está diseñada para dar cuenta de la unidad de combinación de una diversidad, unidad que llega a consciencia exclusivamente por el sentimiento de agrado que se produce en la subjetividad cuando reflexiona sobre una realidad. A su vez este agrado viene explicado porque la realidad empírica facilita la tarea de comprehensión de la imaginación, y esta facilidad se explica por el hecho de que la diversidad misma se manifiesta como siendo rígidamente asociable, como formando un grupo de diversidad más estrechamente vinculado entre sí que respecto de otra diversidad adyacente. Cuando la imaginación descubre una forma en la diversidad, necesariamente puede exigir que cualquier subjetividad lo haga, y eso porque la unidad que descubre no es algo que un sujeto haya establecido, sino que algo que se reconoce en el objeto, en lo real que le afecta, a través del sentimiento de agrado. Sin embargo, esto es algo que ya se reconoce en el texto de la Deducción Transcendental. Lo que no se reconoce en la **K. der Äs. U.**, y es lo importante, es que el fundamento para que la realidad sea reconocida como rígidamente asociable no es ninguna instancia transcendental de la subjetividad, sino la realidad en sí misma, empíricamente considerada. El hecho de que la realidad empírica pueda ser comprehendida (asociada o unificada) por la imaginación depende de las propias leyes particulares que determinan la existencia de lo real, y en sí mismo es contingente; independientemente de eso, podemos representárnoslo como necesario, pero sólo subjetivamente, esto es, como una necesidad para nosotros y para nuestro conocimiento, y entonces decimos que para que algo pueda ser conocido exigimos que podamos decir de él que existe de tal manera como si hubiera sido diseñado para nuestra propia subjetividad y más precisamente para nuestra capacidad de juzgar. Por lo tanto, debemos decir que el problema que se plantea Kant en la Deducción Transcendental de la Primera Versión es un problema real (el de la posibilidad de la imaginación y los conceptos empíricos), pero que su solución no es rigurosa precisamente porque Kant decide conducirla a través del oscuro sendero de sus manifestaciones fenomenalistas. Solamente el paso del tiempo y los intentos de superar el idealismo berkeleyano vigente en muchos textos, permitieron plantear el problema con más coherencia doctrinal. Entonces fue trasladado a la **K. der Äs. U.** Con ello la realidad se colocaba frente a la subjetividad en su justo sitio: como un orden independiente de ella por lo que hace a las determinaciones de su existencia, pero que al mismo tiempo es la base para su conceptualización, para su pensamiento, para su conocimiento, alcanzando así el punto culminante en la coherencia entre el Realismo Empírico y el Idealismo Transcendental.

Pero se preguntará el lector: ¿no destruye la Capacidad de Juzgar reflexionante toda funcionalidad de la Capacidad de Juzgar determinante? ¿No subsume el idealismo de la Idoneidad el papel determinante de los principios de la Facultad de Juzgar analizada en la **KrV**? No. Dicen algo distinto, pero complementario, a saber: la facultad determinante, que dada

la peculiaridad temporal de nuestra consciencia, sólo puede ser objeto lo que pueda representarse como permanente, sucesivo y simultáneo. Que el orden de lo existente tenga que transparentarse justo así es una necesidad que le impone la consciencia. Pero que una vez hecho transparente, lo real permita intuiciones de objetos individuales, unidades rígidas de diversidad, reconocimiento de ejemplares concretos de tipos, todo esto no depende de la necesidad de superar la condición temporal inicialmente subjetiva de la conciencia, no lo imponemos como único mecanismo para que lo real presente un orden, sino que lo **recibimos del propio carácter existente de lo real,** como orden concreto y específico que apreciamos después de imponerle las representaciones esquemáticas. La diferencia entre imponer el orden y recoger el orden sigue en pie y con ella la diferencia entre facultad de juzgar determinante y reflexionante.

CAPITULO XII

EL CUMPLIMIENTO DE LA PROBLEMATICA DE LA UNIDAD DE EXPERIENCIA Y LA CUESTION DE LA TELEOLOGIA

§ 1.- INTRODUCCION

En el Capítulo anterior hemos estudiado las condiciones necesarias y suficientes que permiten a los conceptos relacionarse con los objetos; por medio de esa relación un objeto quedaba discriminado o designado por el concepto, y a su vez éste obtenía un significado y una referencia precisa. Pero en dicha relación no se conoce del objeto nada que no sea ya representado en el concepto, pues precisamente, el juicio intuitivo por medio del cual se realiza aquella relación es posible porque se aprecia o se instituye una identidad entre los dos polos en juego, el concepto y el objeto. La problemática de la referencia se cumple cuando se ha alcanzado la última de las condiciones para que este juicio intuitivo sea posible, a saber: la existencia de una operación de la imaginación (la comprensión estética) por medio de la cual se descubre una unidad de diversidad real a través de la que se representa una individualidad vinculable a la unidad de diversidad lógica que constituye el concepto. Nuestra problemática ahora será distinta, pues debemos enfrentarnos no a la relación concepto-objeto en tanto que produce la designación de una objeto individualizado en la diversidad empírica, esto es, no a la relación que se verifica en un juicio intuitivo, sino a aquella relación de los conceptos con los objetos que lleva consigo un aumento de conocimiento por medio de los juicios sintéticos.

Lo decisivo para esta problemática es reparar en la identidad de contenido representativo que existe en un juicio intuitivo en nuestro conocimiento del concepto y del objeto. Si tenemos en concepto, nada nuevo alcanzamos a representarnos en tales juicios, pues nada nuevo dice del concepto la afirmación de que hay aquí un caso subsumible a él; y si tenemos una representación del objeto, no conocemos nada nuevo de él al afirmar que debe de-

signarse por el concepto en cuestión. Para aumentar nuestro conocimiento —ya sea del concepto, ya sea del objeto—, debemos 'determinar' nuestras representaciones de ambos. Así, para 'determinar' un concepto se requiere vincularlo, en su conjunto mínimo de notas constitutivas, a otras notas que no forman parte de dicho conjunto discriminativo; ahora bien, este tipo de notas sólo tiene efectividad en juicios sintéticos, esto es, en aquéllos cuya nota predicado no es necesaria para mantener los rasgos característicos y definitorios de la identidad de ese concepto. Frente a los juicios analíticos, su modalidad lógica es la de **posibilitar** la vinculación de un concepto dado con el concepto 'sujeto' y, por lo tanto, en todo juicio sintético se supone también la otra posibilidad de vinculación del concepto 'sujeto' a una nota contrapuesta como 'predicado'. La cuestión estriba en que, para garantizar la verdad de un juicio sintético, se requiere tener una buena razón que permita decidir cuál de estas dos notas posibles de vincular al concepto 'sujeto' debe hacerlo **de manera efectiva.** Esta buena razón no es otra que la de que el objeto, al que refiere el concepto 'sujeto' en cuestión, presenta como **un hecho** de su realidad una de estas dos notas posibles. Esto significa que no hay más camino para 'determinar' los conceptos que el de ver cómo son los objetos que designamos por medio de ellos en su concreción de detalles; esto no es algo distinto a decir que la única manera de 'determinar' un concepto es recurrir a los hechos. Los juicios sintéticos sólo se justifican por hechos o sucesos en los objetos.

Con ello desembocamos en el problema de la función de la Segunda Analogía, en cuanto que, únicamente por medio del principio establecido en ella, podemos tener conciencia de algo como siendo un 'suceso'. En efecto, si en los juicios intuitivos se requería la comprehensión de una diversidad en cuanto vinculada en una unidad y representada según el esquema de la permanencia relativa y de la simultaneidad de diversidad, en los juicios sintéticos determinantes de nuestro conocimiento del objeto y del concepto se requiere que una cierta diversidad, correspondiente a un objeto previamente discriminado, sea sometida al esquema de la sucesión objetiva, esto es, que una cierta diversidad sea un suceso respecto de este objeto caracterizado como unidad, relativamente permanente, de diversidad simultánea. Así, la función de lo permanente en relación con la diversidad empírica —no con la diversidad pura— es la de posibilitar la referencia de un concepto a un objeto; la función de lo sucesivo en relación con la diversidad empírica es la de posibilitar la referencia de un juicio sintético a un hecho, a un suceso de un objeto. Ambas funciones son referenciales, pues garantizan que nuestros conceptos se relacionan con la realidad empírica. No obstante, conviene señalar que sólo cuando nuestros conceptos han fijado su referencia y su significación de una manera objetiva, es decir, cuando pueden discriminar objetos, y sólo entonces, están en condiciones de vincularse entre sí en juicios sintéticos que puedan referir de manera objetiva a hechos en las cosas; al fin y al cabo, el concepto-predicado de un juicio sintético también debe discriminar algo en el concepto, aun cuando este 'algo' no sea el propio objeto como tal, sino sólo una diversidad peculiar en él que está sometida a la sucesión, esto es, que es un hecho. Un corolario de lo dicho es que aquellas notas que por ser relativamente permanentes constituyen los criterios de identificación del objeto, no pueden caracterizarse como hechos del mismo, sino que constituyen el fundamento de la subsunción de este objeto bajo un concepto, decidiendo así qué tipo o clase de objeto es. Todo ello viene a decir que no es un hecho de un objeto el ser de este 'tipo' o de esta 'clase', sino que ello es precisamente

ser 'este objeto'. Un segundo corolario es que no podemos hablar de un hecho del que no podamos decir qué tipo de objeto hay en su base, pues —como demostró la exposición de las Analogías— sólo se aprecia algo como sucesivo si se relaciona con algo relativamente permanente. Por lo demás, esto significa que no hay hechos que no se sometan al esquema de la sucesión, esto es, que no hay hechos eternos (cf., para esto, **Prolegomena**, IV, pág. 305).

De lo dicho se desprende que sólo por medio de la segunda Analogía podemos pensar y reconocer hechos en virtud de los cuales dar a nuestros juicios sintéticos, o juicios determinantes de un concepto, algo como referente, fundamentando así su verdad efectiva. Kant llamó a tales juicios 'Juicios de Experiencia'-Erfahrungsurteile. Es esta nueva clase de juicios la que debemos considerar una vez estudiadio el problema de los juicios intuitivos, partiendo desde ella para exponer la Epistemología de Kant, pues por medio de tales juicios se posibilita el conocimiento de la realidad empírica. Sin embargo, para su exposición y tratamiento sólo necesitamos extraer algunas consecuencias de las que llamamos función referencial de la segunda Analogía. Por ello sólo constituye el momento inicial de este capítulo: aún cuando constituyen el punto de partida de todo conocimiento empírico, son sólo eso; la problemática acerca del conocer, sin embargo, es bastante más complicada, pues precisa de un análisis de las distintas formas en que tales juicios de experiencia pueden organizarse y sistematizarse. Toda esta problemática ulterior podría resumirse de la siguiente manera: ¿cómo interviene la razón en la organización de los hechos? En efecto, en la sistemática de Kant, 'Juicio de experiencia' es todo lo que el entendimiento puede proporcionar, pero éste no es la única instancia de conocimiento; la razón también tiene que decir algo en el mismo, y lo hace ordenando los hechos de distintas formas, las cuales pueden denominarse 'conocimientos racionales'. Desgraciadamente, la función positiva de la razón en el conocimiento ha recibido poca atención por parte de los comentaristas, mucho más interesados en describir el aspecto crítico del tratamiento kantiano de la razón; pero una exposición de lo que significa 'conocer' para Kant para tenerla en cuenta y elevarla a problemática fundamental del pensamiento crítico. A este tema dedicaremos todo el resto del presente Capítulo.

Para ello, y después de exponer la noción de 'juicio de experiencia', describiremos someramente la forma que deben poseer los conocimientos racionales, esto es, las características del uso lógico de la razón; este será el objeto del tercer punto. En el cuarto, estudiaremos las construcciones racionales del conocimiento empírico, y en el quinto analizaremos cómo la facultad de juzgar reflexionante es la herramienta por medio de la cual la razón puede tener uso empírico, esto es, estudiaremos la fundamentación transcendental de estas formas racionales de conocimiento empírico. Posteriormente, comprobaremos cómo el uso de la razón en este terreno es hipotético, lo cual configura una especial modalidad en lo referente a la verdad de sus conocimientos. Por último, concluiremos la Epistemología kantiana con la fundamentación de una nueva ciencia: la Biología, analizando el método que Kant propuso para la misma en la **K. der Äs. U.**

§ 2.- EL PROBLEMA DE LOS JUICIOS DE EXPERIENCIA

El problema de los juicios de experiencia y su relación con los de percepción ha pasado, de ser una de las cuestiones más olvidadas de la obra de Kant, a situarse en un primer plano de atención. Probablemente no se mereció ni lo uno ni lo otro, ya que, si bien es una instancia teórica de cierta importancia, debe valorarse como dependiente de la teoría de la segunda Analogía. En este caso —como en otros—, una injusticia cometida por ciertos comentaristas ha producido una reacción excesiva en otros. Así, por ejemplo, KEMP SMITH la consideró como una división carente de valor, cuya única influencia sobre cualquier lector de Kant sería la de confundirle, y éste debió entenderlo así —dice nuestro autor— cuando no la introdujo en la segunda edición de la **KrV** (**A Commentary**..., pág. 288). EWING, por su parte, proponía que la división entre juicios de experiencia y juicios de percepción —Wahrnehmungsurteile— estaba en contradicción con la doctria crítica justo en el hecho de que los juicios de percepción suponían una forma de conocimiento que no estaba sometida a las formas de las categorías (cf. **A short Commentary**..., pág. 93). En relación con este problema, PATON, como en otras ocasiones, no toma un partido definido: en principio, confiesa que no puede haber conocimiento ni juicios sin la intervención de las formas categoriales y que, por lo tanto, la distinción de los **Prolegomena**, sobre todo en lo referente a los juicios de percepción, no puede decirse que sea afortunada (**Kant's Metaphysic of...**, I, pág. 331. Nota); pero, por otro lado, mantiene que no puede garantizar cuál es exactamente la opinión de Kant acerca de la posibilidad de que existan intuiciones sin referirse a objetos. Una de las razones fundamentales de la consideración de estas instancias doctrinales como contradictorias con el cuerpo de la **KrV**, a saber: de que Kant no la introdujera en la segunda edición de la misma, ha sido negada por comentaristas más actuales, para quienes esa misma distinción, aunque con otros términos, aparece en el §18 de la Deducción Transcendental de la **KrV-B**, expresada ahora por medio de las nociones de 'asociación subjetiva', correspondiente a los juicios de percepción, y 'juicio' propiamente dicho, correspondiente a los de experiencia (cf. BIRD, **Recent Interpretations...**, pág. 14, y BENNETT, **La Crítica de la Razón...**, I, pág. 160-161). Sin embargo, una vez establecido esto, la valoración que hacen estos autores de la distinción es diferente. Para BENNETT el que reaparezca la problemática en la segunda edición de la **KrV** no significa que la distinción de los **Prolegomena** sea coherente con las nuevas explicaciones de la segúnda versión de la Deducción Transcendental, ya que aquí «Kant niega sencillamente que haya juicios de percepción, o mejor, restrinte tácitamente el significado de 'juicio' al de 'juicio de experiencia'» (op. cit., pág. 161). La posición de BIRD es, a mi entender, más interesante.

En principio, mantiene este autor que la distinción juicio de percepción-juicio de experiencia no es sino una ilustración, en el terreno de lo emppírico, de la argumentación de la Deducción Transcendental (cf. **Kant's Theory of...**, pág. 140), aun cuando reconoce la existencia de dos conflictos aparentes entre esta distinción y la argumentación transcendental: el primero ya ha sido señalado, y consiste en que, si los juicios de percepción se definen como una vinculación de percepciones no sometidas a las categorías, no pueden expresarse ni mantenerse como tales; pero el segundo es nuevo para nosotros, estando relacionado fun-

damentalmente con los juicios de experiencia y consiste en que, en los **Prolegomena**, parece sugerirse que «los juicios objetivos son necesariamente verdaderos, tesis que en la **KrV** es negada» (op. cit., pág. 141). Para BIRD, el primer conflicto se disuelve cuando se considera esta distinción jugando en el contexto de la ilustración empírica de la argumentación de la Deducción Transcendental; desde esta perspectiva, y a nivel transcendental, un juicio es objetivo si, y sólo si, median las categorías, pero puede haber un caso empírico en el cual no se quiera hacer una expresión como exigencias de objetividad y, por tanto, una expresión en la que no se haga uso de las categorías; la expresión resultante sería un juicio de percepción. Las categorías no permiten positivamente estos juicios, pero su no aplicación sí. «El contraste empíricamente considerado entre juicios de percepción y juicios de experiencia es el existente entre expresiones con exigencias categoriales y expresiones que no las tienen» (op. cit., pág. 142). Esta ausencia de exigencias de objetividad sucede siempre que nuestras expresiones hacen referencia a sentimientos o a asociaciones subjetivas: «el punto que justifica la apelación a este contraste es mostrar que, normalmente, hacemos exigencias de un status superior a aquéllas requeridas para reflejar una asociación de ideas subjetivas..., y que los juicios superiores están más estrechamente relacionados con las categorías que estas últimas asociaciones» (op. cit., pág. 142-143). La diferencia que justifica la dualidad de juicios sería la de que unos —los de experiencia— «son juicios acerca de objetos públicos, y jamás acerca de experiencias particulares» (op. cit., pág. 144), mientras que los otros —los de percepción— son juicios acerca de objetos privados. Su conclusión acerca del primer problema es la de que «las exigencias categoriales expresadas en el ejemplo de la conexión causal no son dependientes de una experiencia particular, sino que no son empírica y transcendentalmente objetivas. La distinción empírica entre juicios de percepción y juicios de experiencia (objetivos y subjetivos) refleja la distinción relativa a las exigencias de verdad de un objeto público y a las de un objeto privado, o a la diferencia entre exigencias personales e impersonales» (op. cit., pág. 145). El segundo problema es distinto, pudiéndose plantear en los siguientes términos: Kant, en los **Prolegomena,** encuentra que los juicios de experiencia son necesarios y que «no hay incompatibilidad entre la necesidad de tales juicios y el hecho de ser empíricamente verdaderos o falsos» (op. cit., pág. 143). Sin embargo, B 141, expresa la tesis de que «la necesidad de los juicios objetivos no alcanza a la relación entre sujeto y predicado, de tal manera que no podría expresarse propiamente afirmando que algo tiene una propiedad o que el juicio es necesariamente verdadero» (op. cit., pág. 143). De esta manera, ambas tesis estarían en contradicción. Según BIRD, sin embargo, esta contradicción sería sólo aparente y podría reducirse aceptando que Kant confundió la cualidad de los juicios de experiencia de ser veraderos y válidos para una generalidad de individuos, con la de ser necesarios en sí mismos (cf. op. cit. pág. 141). Cuando expongamos nuestra consideración acerca de las relaciones entre estos juicios, valoraremos si hay, o no, razones para aceptar este expediente.

La solución de BIRD al primero de los problemas que plantea la relación de la doctrina de los **Prolegomena** con la doctrina de la **KrV**, es prácticamente coincidente con la mantenida por PRAUSS. Este autor, precedido por una tradición de comentarista que había prestado al problema más atención que la inglesa [1], deseoso de caracterizar positivamente los juicios

[1] Como es sabido, la Escuela de Marburgo destacó la importancia de la distinción kantiana en su lucha

de percepción (ya que Kant se refiere generalmente a ellos afirmando su peculiaridad negativa de no someterse a las categorías), considera que «los juicios de percepción, como una manera peculiar de conformar la consciencia, deben tener pleno sentido» (**Erscheinung bei Kant**, pág. 164). Ello, sin embargo no permite negar que la figura misma de estos juicios sea paradójica: «su dificultad no consiste simplemente en que deben presentarse juicios que no pueden contener categorías, a causa de lo cual deberían ser desechados; la dificultad más profunda reside en la paradoja de que los juicios de percepción tendrían que contener categorías, lo que iría directamente en contra de lo que exige Kant para estos juicios» (op. cit., pág. 166). La única forma de disolver estas dos paradojas es la de suponer que los juicios de percepción suponen una utilización de categorías, pero una utilización de éstas sin esquematizar; y así, PRAUSS establece que «sólo pueden valer como juicios de percepción aquéllos que no reposan sobre una aplicación de las categorías esquematizadas sobre los fenómenos, pero que, sin embargo, hacen una cierta aplicación de las mismas sobre aquéllos [2], si bien de una manera aún desconocida» (op. cit., pag. 165). Desde aquí es fácil ver que la «validez de los juicios empíricos que se investiga bajo el concepto de juicios de percepción se caracteriza como particular y subjetiva» (op. cit., pág. 167). Sin embargo, la noción de 'validez subjetiva' de estos juicios se sigue además de otra característica, a saber: la de que los mismos no deben «juzgar sobre la objetividad intersubjetiva, sino sobre fenómenos, sensaciones y percepciones, los cuales son siempre algo subjetivo y privado, es decir, que pertenecen... a un sujeto de manera inmediata» (op. cit., pág. 169; cf. también pág. 174). Así, la conclusión de PRAUSS se parece bastante a la de BIRD, pero no está exenta de problemas cuando se considera que Kant estableció la tesis de que los juicios de experiencia **debe ser previamente juicios de percepción.** Teniendo en cuenta esta tesis ulterior, la solución de ambos autores queda realmente deteriorada. En efecto, PRAUSS considera que, si una expresión es un juicio, ha de tener validez; la particularidad de los juicios de percepción reside en que su validez es subjetiva, lo que se explica, en primer lugar, porque los objetos sobre los que se juzga son privados e internos a la conciencia de un sujeto y, en segundo lugar, porque, al relacionar esas representaciones, estamos haciendo un uso particular de las categorías [3].

---

contra todo sensualismo y, principalmente, contra el mantenido por Mach, vigente en la época. Uno de sus representantes, SIMMEL proponía que «se puede considerar esta distinción como el problema central, en el cual concluye la explicación de todos los temas fundamentales de la **KrV**, pues con ella se produce el paso decisivo sobre todo sensualismo empírico. El pensamiento de que la mera aprehensión y la constatación de impresiones sensibles inmediatas no es aún esa experiencia que se considera válida en general por el empirista, abre el paso a una doctrina completa de la aprioridad. La posición decisiva y definitiva del problema está dando la prueba de la Segunda Analogía» (**Wahrnehmungsurteile und.**, pág. 416).

2 Este uso de las categorías para ordenar los fenómenos como objetos privados no puede ser sometido a los esquemas, pues las categorías esquematizadas ya llevan implícita su función explicativa y objetivante de esa misma realidad. Cf. para esto, op. cit., pág. 104.

3 Cf. para esto el siguiente pasaje de PRAUSS: «La particularidad de los juicios de percepción es de hecho sólo formal: consiste en una manera peculiar de juzgar, en cierta manera de aserción cuyo 'es' posee una forma de validez enteramente particular por medio de un uso enteramente particular de las categorías» (**Erscheinung bei Kant**, pág. 196).

Los problemas de esta explicación son los siguientes: primero, el de mostrar la posibilidad de que un material empírico meramente privado pueda ser vehículo de un conocimiento de la realidad empírica en cuanto cosa en sí empírica, pues hemos de reconocer que para que sea posible el reconocimiento no sólo se requiere que la forma de ordenar la diversidad sea común a una intersubjetividad, sino que también debe existir una materia de conocimiento que sea apreciada de manera común por una generalidad de consciencias, detalle este último que no garantiza la teoría de PRAUSS, como ya vimos en la primera parte de este trabajo; pero un segundo problema es el de cómo puede haber un uso particular y privado de aquellos conceptos que tienen sentido únicamente en tanto queremos referirnos a la realidad empírica de una manera objetiva, o mejor, que constituyen la propia expresión de objetividad. Un uso particular de las categorías en relación con una diversidad empírica es un contrasentido, pues aquellas son las instancias que precisamente entran en juego cuando nuestras expresiones han de exigir objetividad; dicho uso, por consiguiente, no parece responder a una tesis genuinamente kantiana, sino que obedece al intento de posibilitar una explicación del problema de la relación entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia, intento que lleva a un callejón sin salida precisamente por ese motivo. De cualquiera de las maneras, lo que PRAUSS no está en condiciones de explicar es **como podemos hacer de juicios de percepción, juicios de experiencia,** y por tanto su planteamiento se nos muestra incapaz de enfrentarse al problema central de la relación entre ambos tipos de juicios.

Otros intentos para solucionar esta cuestión pueden considerarse igualmente fallidos. Así el de UEHLING, quien ha sugerido que hay una «relación bastante estrecha entre juicios de percepción y juicios empíricos estéticos, sobre el fundamento de que ambas clases de juicios juzgan si cierta sensaciones son placenteras o no» (**Wahrnehmungurteile und...**, pág. 348). Indudablemente así es, pero esto ayuda bastante poco a resolver el problema de cómo pueden fundamentarse juicios de experiencia sobre ellos ya que en una nota de los **Prolegomena**, Kant reconoce que este tipo de juicios de percepciones que refieren a un sentimiento, son aquellos que nunca pueden ser convertidos en juicios de experiencia, dado que el sentimiento es aquello que no puede objetivarse de ninguna de las maneras (Nota al §19, IV, pág. 299). Por tanto, ningún análisis de estos juicios puede echar luz sobre el problema a que nos enfrentamos. .

Una objección similar puede presentarse a las tesis de L. W. BECK, expuestas en su reciente trabajo sobre el tema **«Hatte denn der Philosophe von Könisberg keinen Träume?»** Este autor, además de considerar que la noción de juicios de percepción madura en Kant en la noción de 'juicio empírico del gusto' (pág. 42), establece las siguientes tesis:

1.—Cualquier juicio mantiene siempre una pretensión de objetividad. Por tanto, los juicios de percepción también, sólo que esa objetividad es la de propio estado: «El juicio es subjetivo en el contenido (es un juicio sobre mi experiencia subjetiva), pero es objetivo en su pretensión de verdad acerca de mi... estado de representación» (op. cit., pág. 36).

2.—Cualquier juicio hace uso de conceptos categoriales y no puede, por ello, realizarse un juicio de percepción sin utilizar los conceptos de sustancia o de grado, por ejemplo.

3.—Por ello podemos «llegar a la conclusión de que los juicios de percepción no son

meras asociaciones de ideas sin validez objetiva. Pueden ser juicios sobre mis asociaciones de ideas, pero si son correctos, lo son para cualquiera. Ellos informan sobre episodios subjetivos o estados de mi capacidad de representar y tales juicios se obtienen según reglas categoriales» (op. cit., pág. 37).

Las tres tesis son discutibles. La primera es incompatible con una de las exigencias que caracterizan la relación entre el juicio de percepción y el juicio de experiencia, a saber, la de que los primeros deben poder mutarse en juicios objetivos **acerca de la experiencia en general,** sea interna o externa. Si ello es así, el juicio de percepción no se caracteriza por ser un juicio objetivo de experiencia interna, ni por poseer un contenido empírico eminentemente subjetivo. Si así fuera, primero, no podría convertirse ulteriormente en juicio de experiencia (pues ya lo sería, si bien de experiencia interna), y segundo, no podría constituirse en juicio de experiencia externa, ya que es imposible pensar ésta como una ordenación de contenidos empíricos subjetivos. Esta confusión entre juicios de percepción y juicios objetivos de experiencia interna se consuma en la tercera tesis. Evidentemente que la experiencia interna requiere un uso de las categorías, y desde este hecho, BECK puede mantener la segunda tesis. Pero la posición de Kant acerca del problema no deja lugar a dudas: los juicios de percepción no **hacen uso** de las categorías y por tanto no tienen validez objetiva para describir la realidad, sea ésta interna o externa. La exposición de estos intentos de solución del problema puede servirnos para centrar los puntos más sometidos a la consideración de los comentaristas y para hacer un pequeño inventario de las cuestiones a las que debemos responder en nuestra exposición. Estas pueden ser:

1. ¿Es incoherente la teoría de la relación 'juicios de percepción-juicios de experiencia' con la doctrina de la **KrV**?
2. ¿Suponen los juicios de percepción categorías?
3. ¿En qué sentido son subjetivos los juicios de percepción?
4. ¿Son estos juicios acerca de **mi** experiencia interna?
5. ¿Cómo se convierten los juicios de percepción en juicios de experiencia?

A todas ellas estaremos en condiciones de contestar al final de nuestra exposición [4].

---

4 Esta problemática ha sido tratada por bastantes más autores, pero me he referido a los más recientes y a los que se han centrado en lo que de problemático hay en la noción. Entre los que utilizan la distinción para alumbrar distintos temas de Kant, cf. MONTERO, que expone desde esta problemática la diferencia entre la Deducción Metafísica y la Deducción Transcendental. Su razonamiento es como sigue: si los juicios de percepción son subjetivos y hay en ellos un encadenamiento lógico de percepción, el encadenamiento lógico «no permite sin más el hallazgo del concepto puro», pues si así fuera, aquellos juicios ya serían objetivos (Cf. **La deducción de la categoría kantiana,** pág. 258-9). También ha sido tratada la cuestión por J. M. Palacios, en **El idealismo Transcendental,** pág. 107 ss., pero no se problematiza la noción. Otras interpretaciones recientes nos parecen totalmente desaprovechables. Así, la de J. C. FRAISSE, quien mantiene que «el juicio de percepción parece no ser más que la pretensión de objetividad de lo que no tiene ningún derecho a ella, al menos en lo que concierne a la objetividad externa..., el juicio de percepción parece que recurre a los conceptos puros del entendimiento, pero es ipso facto un juicio falso, puesto que cree explicar estos conceptos al objeto de la intuición externa, siendo así que se aplica el hecho a

Puede ser conveniente para iniciar nuestra exposición traer a la memoria los principales textos y las principales tesis de Kant sobre el problema. Estos son:

> 1.—«Los juicios empíricos, en cuanto que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo meramente juicios de percepción...
>
> 2.—Los últimos no necesitan de concepto alguno puro del entendimiento, sino sólo del enlace lógico de la observación en un sujeto pensante. Pero los primeros exiten siempre, además de las representaciones de la intuición sensible... conceptos originarios del entendimiento, los cuales hacen precisamente que el juicio de experiencia tenga valor objetivo...
>
> 3.—Todos nuestros juicios son primero juicios de percepción; valen meramente para nosotros, d.i. para nuestro sujeto, y sólo después le damos una nueva relación, a saber, una relación con el objeto, los hacemos valer para nosotros en todo tiempo y para cualquiera...
>
> 4.—... La validez objetiva de los juicios de experiencia no significa otra cosa que la necesaria validez general de los mismos... La validez objetiva y la validez necesaria para cualquiera son conceptos intercambiables. Reconocemos por este juicio el objeto...
>
> 5.—Lo que me enseña la experiencia en ciertas circunstancias, me lo debe enseñar siempre y también a los demás, y la validez de la misma no se limita al sujeto o a su estado actual. Por eso declaro estos juicios como objetivamente válidez; si yo digo, por ejemplo, al aire es elástico, este juicio es ante todo un juicio de percepción (pues) relaciono solamente dos sensaciones en mi sentido. Si quiero que se pueda llamar juicio de experiencia, exijo que esa vinculación se haga bajo una condición que lo convierta en válido de una manera general, exijo que yo y todos los demás hemos de enlazar en todo momento estas percepciones necesariamente bajo esta misma situación.
>
> 6.—El juicio puede ser de dos clases: primera, en la cual solamente comparo percepciones enlazándolas en una consciencia de mi estado; segunda, en la cual las enlazo en una consciencia en general. El primer juicio es de percepción y, como tal, tiene sólo validez subjetiva; es solamente un enlace de las observaciones en mi estado de representación, sin relación con el objeto.
>
> 7.—Cuando la percepción se convierte en experiencia precede un juicio completamente distinto: la intuición debe ser subsumida bajo un concepto que determine la forma del juicio en general con respecto a la intuición que enlace la consciencia empírica de la última en una consciencia en general. El mismo con-

---

los objetos de la intuición interna» (**Percepción et Experience**, pág. 149). BRÖCKER también ha mantenido una opinión desafortunada al decir que «un juicio empírico que implica una suposición sobre el futuro es un juicio de experiencia; un juicio empírico que no implica una tal suposición es un juicio de percepción» (**Kant über Wahrnehmung und...**, pág. 309).

cepto es un concepto puro del entendimiento... por ejemplo el de causa..., el cual determina la intuición que está subsumida en él... en la relación de antecedente a consecuente... haciendo posible un juicio generalmente válido.

8.—Para presentar un ejemplo más claro, tomemos el siguiente: 'si el rayo del sol cae sobre la piedra, ésta se calienta'. Este es un juicio meramente de percepción y no contiene necesidad ninguna; yo puedo haber percibido esto a menudo y cualquier otro ha podido hacerlo también. Las percepciones se encuentran enlazadas así comunmente. Pero si digo: el sol calienta la piedra, entonces se añade a la percepción el concepto de causa, el cual vincula con necesidad el concepto de rayo de sol con el de calor, y el juicio sintético se hace válido de manera general con necesidad, por consiguiente objetivo, y desde una percepción se cambia en experiencia» (**Prolegomena,** IV, §18-20, pág. 297-301).

Estos son los textos esenciales para la problemática de la relación entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Mi tarea consiste en mostrar cómo esta teoría es perfectamente compatible con la doctrina de la **KrV**, es más, cómo únicamente puede ser comprendida desde las posiciones defendidas por Kant en las Analogías, y posteriormente en hacer ver cómo la noción de 'juicio de experiencia' constituye la categoría epistemológica básica de Kant. Sin embargo, la argumentación de Kant en los **Prolegomena** se mueve a un nivel distinto del de la argumentación de la **KrV**: si en las Analogías Kant desarrolla su argumento desde la sucesión indeterminada y subjetiva del tiempo puro, referido a una **conciencia en general** que da cuenta de su diversidad por medio de dicha sucesión, en los **Prolegomena** prefiere exponer el problema de la objetivación de las representaciones y de sus relaciones temporales desde el análisis de **una conciencia concreta y particular** que da cuenta de sus propias representaciones. Descubierta esta clave de traducción de un argumento a otro, el problema de los juicios de percepción puede ser analizado con más posibilidades de éxito.

Lo primero que hay que reconocer es que, en el contexto de los juicios de percepción, como en el de la exposición de las Analogías, se juega con la misma noción de percepción como representación empírica de la que se es consciente. Este hecho es de la mayor importancia para establecer en qué sentido puede decirse que los juicios de percepción son subjetivos, pues, como establece la teoría del Realismo empírico, las percepciones, si bien son una forma de representaciones y, por tanto, algo que ha de suceder en una conciencia, no tienen por qué poseer un contenido representativo subjetivo. Si esas percepciones son del tipo obtenido a través de las intuiciones empíricas, entonces su contenido material, su calidad, es la de la realidad empírica misma. Si somos conscientes de una representación que viene dada por un sentimiento, entonces nuestra percepción no dice nada acerca de la realidad empírica externa como tal. En el primer caso, somos conscientes de algo que da cuenta de lo real y, por tanto, de una representación que tiene un contenido empírico objetivo; en el segundo caso damos cuenta de una representación que tiene un contenido subjetivo. Pero en ambos casos somos conscientes de representaciones, esto es, de una situación particular y concreta de nuestra capacidad de representar. De esto se sigue que el hecho de que los juicios de percepción enlacen percepciones no implica que su contenido sea subjetivo y privado (esto sólo ocurrirá cuando las representaciones que vinculen sean sentimientos),

pero sí que implica que los juicios de percepción dan cuenta de un estado de conciencia, esto es, de una situación de nuestra capacidad de representar.

Sin embargo, cuando se caracterizan dichos juicios como subjetivos, se está diciendo algo más comprometido que el mero hecho de afirmar su propiedad de dar un informe acerca de nuestra situación representativa; se está diciendo que no tiene validez objetiva, es decir, que no sirven para describir la realidad empírica. Y es esto lo que debe explicarse, ya que dicha validez subjetiva plantea un problema urgente, sobre todo cuando se ha establecido anteriormente que el contenido de los juicios, las percepciones, puede ser objetivo (de hecho, debe serlo siempre que el juicio de percepción sea un candidato posible para un juicio de experiencia). ¿Cómo puede Kant afirmar la validez subjetiva de un juicio, si sus representaciones —una por una— dicen cómo es la realidad empírica? De la misma manera que lo decía en la exposición de las Analogías, a saber: porque el orden en que se relaciona el contenido de dichas representaciones no es en principio el orden en que se relaciona la diversidad de la realidad empírica. En efecto, la argumentación de las Analogías decía que el orden por medio del cual damos cuenta de las representaciones, esto es, el orden por medio del que hacemos de las representaciones percepciones, es el de la sucesión subjetiva y simple de la aprehensión. También se decía que esta sucesión era interna a la propia conciencia y que, en ningún caso, podía confundirse con la temporalidad objetiva de la realidad empírica: en efecto, nosotros podemos dar cuenta de una diversidad real permanente sólo por medio de la aprehensión sucesiva de la misma, pudiendo decir lo mismo de la diversidad simultánea, y en ese caso nunca podríamos atribuir a la realidad el orden por medio del cual percibimos su diversidad. **Pues bien, si relacionamos una diversidad empírica de la que somos conscientes únicamente según la sucesión subjetiva en la que la aprehendemos —este es el mecanismo para llegar a hacer de ella una percepción—, estaremos haciendo un juicio de percepción.** Para este caso, es indiferente que por una casualidad nuestro orden subjetivo de aprehensión coincida con el orden objetivo de la realidad; la cuestión es que, si permanecemos en la ordenación de la aprehensión, nunca tendremos criterios para decidirnos a considerar ese orden como siendo el de lo real o para justificar que lo sea. Para ello se requería, como decía también el argumento de las Analogías, que existiera un procedimiento general de traducción del orden temporal subjetivo a un orden temporal objetivo, procedimiento general que llamamos 'test de la irreversibilidad' y que permitía representarnos la realidad empírica como permanente, sucesiva o simultánea.

Por todo ello, se puede concluir que, desde el argumento de las Analogías, queda perfectamente claro que lo subjetivo en el juicio de percepción es el propio orden en que se relacionan las representaciones o, de otra manera, la falta de criterios para considerar determinado orden de aprehensión como dando cuenta del orden de lo real. Sin embargo, se puede objetar que, con todo ello, no atacamos la cuestión central señalada ya por los anteriores comentaristas, a saber; la de la misma posibilidad intrínseca de un juicio de percepción, esto es, de un juicio realizado sobre el orden sucesivo de aprehensión y, por lo tanto, sin intervención de las categorías. Es esta la cuestión que interesa ahora. Para ello debemos volver a insistir en el distinto nivel de argumentación existente entre la exposición de la **KrV** y la de los **Prolegomena**: mientras que en la primera se habla de una conciencia indeterminada (podríamos decir que se habla de 'la conciencia'), en la segunda obra se refiere a una conciencia

particular (a 'mi conciencia'). La primera argumentación no pretende sino llevar a cabo un razonamiento filosófico, mientras que la segunda, como sugería BIRD, pretende mostrar una aplicación concreta del mismo, refiriendo la problemática a una conciencia particular. Si tenemos en cuenta esto, no debemos suponer que dicha conciencia particular está desprovista de las funciones reflexivas del entendimiento puro, aunque, naturalmente, sí podemos mantener que no las usa en un caso dado. Ello quiere decir que se pueden vincular representaciones sin que se utilicen las categorías. Pero para que esa vinculación sea un juicio, se requiere algo más: que las representaciones de las que somos conscientes, es decir, las percepciones que vinculamos, estén conceptualizadas; la conciencia concreta que realiza un juicio de percepción es una conciencia provista de conceptos empíricos, único medio de relacionar dos representaciones en un juicio. Ahora bien, de la misma manera que es posible un juicio lógico sin que medie el uso de la categoría, también es posible que una conciencia particular vincule los dos conceptos referidos a otras tantas representaciones de las que es consciente, conservando la relación temporal subjetiva según la cual fue consciente de ellas. Con ello, tenemos explicada la posibilidad de un juicio de percepción: reside en el **hecho de ser el enlace lógico de las percepciones en un sujeto pensante** (cf. el texto 2.—); o, lo que considero idéntico, en el hecho de ser un enlace simple de la aprehensión de las percepciones realizado por una consciencia provista de conceptos empíricos. Ello impone que se considere a esa misma conciencia **provista** de conceptos puros, pues sin ellos —como ya hemos visto— no habría posibilidad de que nuestros conceptos empíricos refirieran a una realidad concreta; pero, al mismo tiempo, muestra que, al utilizar esos conceptos para vincular las distintas percepciones, no necesariamente tiene que hacer uso de las categorías —que no son sino reglas para pensar ulteriormente una aprehensión y esas relaciones entre la diversidad de las percepciones—, pues está manteniendo en esa vinculación **el orden subjetivo de relación en que han sido aprehendidos.**

Todo ello puede quedar mejor expuesto en el ejemplo de Kant: para poder expresar el juicio 'Si un rayo de sol cae sobre la piedra, ésta se calienta', necesito, naturalmente, poseer el concepto de 'piedra', 'rayo', 'sol', 'caliente', etc., y además necesito reconocer que mis percepciones son conceptualizables por tales conceptos, lo que impone el hecho de que yo sea una conciencia pensante. Ahora bien, yo nunca podría haber aprendido el concepto empírico 'piedra' o 'sol' si no hubiera hecho alguna vez uso de las categorías y de los esquemas que le corresponden y, por tanto, debo suponer que esta conciencia está provista de estas instancias organizativas de las percepciones. Si con todo este instrumental me sitúo delante de una realidad empírica concreta y la aprehendo, pueden pasar dos cosas: en primer lugar, que tome conciencia de la diversidad aprehendida, observando su orden; en segundo lugar, que intente descubrir si ese orden es reversible o irreversible; es preciso dejar claro que nunca puede pasar la segunda de estas cosas con anterioridad a la primera, lo que dará pie a la tesis de Kant según la cual nunca puede haber un juicio de experiencia que no haya sido antes un juicio de percepción. Así, en el ejemplo nuestro, vinculamos las representaciones diciendo que 'Un rayo de sol ha caído sobre la piedra' y que 'la piedra se ha calentado', manteniendo ese orden de aprehensión. Con ello no estamos diciendo nada acerca de la realidad, sino acerca de cómo la hemos aprehendido, esto es, acerca de nuestras representaciones. En cuanto que sabemos esto, no podemos exigir que nuestro juicio sea aceptado como

una descripción de la realidad por cualquiera, ya que vemos la posibilidad de que otra consciencia distinta aprehenda esa misma diversidad de otra manera. El ejemplo de Kant, sin embargo, tiene el defecto de que plantea un caso de sucesión subjetiva que, una vez examinada ésta según el test de la irreversibilidad, se nos muestra también como objetiva, lo cual, por otra parte, no quiere decir que el ejemplo sea malo, ya que en todo caso no podríamos exigir a nuestro juicio de percepción objetividad con anterioridad al examen por el pensamiento y la imaginación del orden de nuestras percepciones según el criterio de la irreversibilidad; el defecto consiste en que no muestra a las claras el orden subjetivo por el que relacionamos las distintas representaciones implicadas en dicho juicio. Para ello podríamos proponer un caso en el que el orden en que unimos las percepciones no pueda ser traducido a un orden objetivo. Así, retomando el ejemplo de Kant en la **KrV**, podemos realizar un juicio de percepción en el que se vinculen las distintas representaciones obtenidas por medio de la aprehensión de una casa; si hemos aprehendido primero sus ventanas y luego su puerta, podemos realizar el juicio de percepción siguiente: 'he visto una puerta después de haber percibido unas ventanas', que sería formalmente semejante a decir 'he percibido que la piedra se calentaba después de haber percibido que el rayo de sol caía sobre la piedra'. Ateniéndonos a la primera expresión, nadie se considerará con derecho a mantener que, en el orden de la existencia empírica, también existen antes las ventanas que las puertas; esto se descubre al someter su orden de aprehensión al test de la irreversibilidad llevado a cabo por la función reproductora de la imaginación. Como es evidente, el orden de la aprehensión de la diversidad de la casa es reversible mostrando que no corresponde a una sucesión en la realidad empírica y haciéndonos reconocer que nuestro juicio de percepción no tiene validez objetiva, esto es, que no describe la realidad empírica. Lo único que describe bien es nuestra propia aprehensión; de ahí que tenga validez subjetiva, porque, en efecto, esa es la aprehensión que hemos realizado, pero, evidentemente, una conciencia distinta a la nuestra podría haber aprehendido la misma diversidad en el orden inverso y, por ello, no podemos exigir a nuestro juicio de percepción una validez general. En este caso, lo que se concluye es que nuestra aprehensión no es la aprehensión de una sucesión objetiva, esto es, no es la consciencia de un hecho. Ahora bien, esta conclusión negativa es el resultado de la función reproductiva de la imaginación, en tanto que ésta reconoce reversibilidad o irreversibilidad en el orden de las representaciones al comparar las distintas aprehensiones, lo que obliga a mantener que si la conclusión negativa es un resultado de este sometimiento de la aprehensión al test de la irreversibilidad también lo es **la conclusión positiva**, y que por tanto en el ejemplo del juicio de percepción del sol y las piedras no tenemos una consciencia inmediata de que estemos ante una consciencia de un hecho empírico.

Dos cosas hay que señalar: primero que el juicio de percepción, en cuanto descripción de una aprehensión, tiene validez subjetiva —como decía BECK— porque describe bien mi estado representativo, incluso mi experiencia interna, ya que también las aprehensiones de la realidad forman parte de la experiencia interna, como les sucede a todo tipo de fenómenos de la consciencia. Pero esto no puede llevar a confusión; esto no es lo mismo que decir que los juicios de percepción son los juicios que posibilitan la experiencia interna, o los juicios que la describen con exclusividad. La experiencia interna, como cualquier otra experiencia, se construye sobre juicios de experiencia; los juicios de percepción no son tanto des-

cripciones de la experiencia interna, **como hechos** a ser conocidos por experiencia interna. Los comentaristas han confundido estas dos cosas. La cuestión central es que los juicios de percepción no **deben** ser comparados con la realidad empírica para obtener verdad (habría que decir mejor que no pueden), sino únicamente con la aprehensión que expresan; es con ella con la que deben concordar, pues carece de sentido decir que lo hacen con la realidad empírica, pues aún no tenemos el criterio que nos permita decidir nada respecto de esto último. La segunda cuestión a señalar aquí es la de que sólo en cierto sentido se puede afirmar que el juicio de percepción sea una asociación de ideas; este sentido hace referencia al hecho de que el vínculo establecido entre las distintas representaciones vale únicamente como subjetivo, dado que no hace sino expresar la sucesión temporal subjetiva con que aprehendemos la diversidad. Desde esta perspectiva, el valor de estos juicios coincide con el de las asociaciones de ideas, pues no hay que olvidar que también éstas son hechos de la conciencia y que la expresión de las mismas puede dar lugar a juicios de experiencia interna. Sin embargo, hay algo que distingue perfectamente cualquier juicio de percepción de cualquier asociación de ideas o representaciones, dado que lo subjetivo en éstas es vincular una representación empírica que no está presente en el contexto de una situación perceptiva o de una aprehensión a otra diversidad que se encuentra en ella, mientras que lo subjetivo en el juicio de percepción hace referencia a un orden subjetivo entre la diversidad de una situación perceptiva o de una aprehensión dada. Introducir asociaciones de ideas en juicios de percepción es una manera infalible de impedirles su conversión en juicios de experiencia externas.

Lo que nos resta ahora es exponer la manera cómo los juicios de percepción pasan a ser juicios de experiencia. Para ello tenemos que exponer el modo cómo, en la argumentación de la Analítica, se pasaba desde la sucesión subjetiva de la aprehensión a la sucesión temporal objetiva. A este respecto, Kant es muy parco en los **Prolegomena**, donde se conforma con afirmar que todo lo que tiene que sucederle a los juicios de percepción para llegar a ser juicios de experiencia, es subsumirse bajo una categoría (cf. texto 2.—, pág. 782), quizás consciente de que ya había tratado este tema en la **KrV**; por medio de estas categorías obtienen una relación con el objeto, cuyo resultado es, precisamente, el juicio de experiencia que así es válido para cualquiera (cf. texto 3.—, pág. 782). El texto más claro para la descripción de este procedimiento es, posiblemente, el texto 7.— de la misma página, donde se manifiesta que las percepciones deben subsumirse bajo un concepto que permita un enlace de la diversidad dada en la intuición de tal manera que sea el enlace de una conciencia en general. Todas estas expresiones son fácilmente traducibles a las argumentaciones dadas por Kant en la exposición de las Analogías. Efectivamente, allí se mantenía que, para que la sucesión subjetiva de la aprehensión pueda considerarse dando cuenta de la sucesión objetiva de la realidad, la primera sucesión indeterminada tenía que representarse según los esquemas puros de la imaginación, lo que sólo era posible por medio de la reproducción de dicha aprehensión por parte de la imaginación y de la verificación de la reversibilidad o irreversibilidad en el orden de la diversidad en las distintas aprehensiones reproducidas. La sucesión subjetiva deja paso a una representación de la diversidad como permanente, simultánea o sucesiva, representación que da cuenta de la forma de existencia de la realidad empírica, esto es, del objeto empírico. Ahora bien, el sometimiento de la sucesión subjetiva de la aprehensión a los esquemas es, en el fondo, el sometimiento del orden subjetivo, del que daban cuenta los

juicios de percepción, a las categorías, ya que los esquemas son la traducción temporal de éstas. Ahora bien, tanto la una como la otra de estas dos últimas instancias son puras y, por ello, son las formas de ordenar representaciones de una conciencia en general. Cuando alguien representa una diversidad como permanente o como sucesiva de una manera objetiva, no está en ningún caso dejando abierta la posibilidad de que, con ello, se esté refiriendo a la forma de ordenarla en su conciencia particular, sino a la forma en la que es preciso concluir que la propia diversidad tiene de pensarse, independientemente de **su** conciencia, y es por esto por lo que exige que cualquiera se la represente así. Con esto tenemos que los juicios de experiencia son el resultado concreto de traducir un orden subjetivo de diversidad empírica a un orden objetivo por medio de las operaciones de la imaginación y del entendimiento; de otra manera, un juicio de experiencia es el resultante concreto de la aplicación de los argumentos expuestos en la Segunda Analogía de la experiencia.

Desde esta clave de traducción es fácil enfrentarse al problema de la presunta necesidad de lo establecido en los juicios de experiencia, ya que esta presunta necesidad es la misma que la que se nos planteaba en la explicación de la Segunda Analogía. En efecto, allí vimos que las expresiones kantianas de 'necesidad', de 'siempre', de 'en todo tiempo', etc., referidas a la diversidad ordenada según la sucesión objetiva que proporciona la Segunda Analogía, **no** implicaban ningún tipo de previsión acerca de lo que pueda ser en el futuro la forma de relacionarse la objetividad en cuestión, sino que únicamente afirmaban la necesidad en el orden concreto existente entre las distintas representaciones empíricas, si éste se valoraba como correspondiendo al orden de la realidad empírica. Si algo era la causa de una diversidad, el orden entre ambas necesariamente ha de ser el de la sucesión irreversible, y si el orden que apreciamos es el de la sucesión irreversible (orden en el que las distintas representaciones juegan siempre el mismo papel), entonces algo —lo antecedente— tiene que considerarse como la causa del consecuente. La noción de necesidad entra en juego cuando se afirma que ese orden determinado, irreversible, debe ser apreciado por cualquiera o por mí mismo según esa misma irreversibilidad. En efecto, si el orden de una aprehensión fuera apreciado de distinta manera en la reproducción de la misma, entonces deberíamos concluir que la sucesión reconocida en el primer momento no obedecía a la sucesión de lo real, sino que esta era simultánea. Esta es también la teoría de los **Prolegomena**: los juicios de experiencia los hacemos valer para nosotros y para cualquiera en todo tiempo (cf. el texto 3.— de la pág.), consistiendo en esto su validez objetiva. Ello quiere decir que, si algo es la expresión de un hecho, se exige que, en la situación perceptiva del mismo, el orden de relación de las distintas percepciones debe ser el mismo para cualquiera, esto es, debe ser un orden necesario o irreversible (cf. texto 5.—, pág.), pero no se exige de ninguna de las maneras que en el futuro ese hecho haya de seguir produciéndose. Es un hecho para siempre, no un hecho que siempre se presenta. Con esto no es que Kant confundiera la necesidad de los juicios empíricos con su validez objetiva, sino que atribuía la necesidad únicamente al orden con que debe relacionarse la diversidad implicada en la situación perceptiva, si ésta ha de dar cuenta de un hecho y hacía de ese orden necesario no el síntoma, sino el criterio de objetividad. Esta solución, que no ha visto BIRD, tiene la ventaja de que no atribuye a Kant una confusión, sino que explica sus afirmaciones haciéndolas coherentes con las de la **KrV**.

Así ya tenemos clara la relación entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia, poseyendo las razones para contestar a las preguntas que nos hicimos al principio de nuestra exposición del problema. En primer lugar, es preciso afirmar que la teoría de la relación entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia no es, de ninguna manera, incoherente con la doctrina crítica sino que, antes bien, es una aplicación concreta de la misma, una teoría que se propone mostrar el juego de la Segunda Analogía en la ordenación de la diversidad empírica concreta, en cuanto que permite tomar conciencia de hechos que puedan fundamentar la verdad de juicios sintéticos. De ahí que se pueda decir, más concretamente, que este problema en el de la exposición de la función referencial de la Segunda categoría, en cuanto que aquello que ordena ésta es el hecho o suceso a que **refiere** un juicio sintético. En segundo lugar, hemos podido comprobar que los juicios de percepción suponen una conciencia pensante, provista tanto de conceptos puros como de conceptos empíricos, pero la realización de **un** juicio de percepción requiere únicamente poner en juego los conceptos empíricos, sin hacer uso de los conceptos puros de la relación en este caso dado. Ello permite contestar a la tercera pregunta que nos hacíamos en la página : los juicios de percepción son subjetivos en la ordenación de la diversidad que proponen, pero en ningún caso lo son en cuanto al contenido de sus representaciones. Por lo demás, su validez subjetiva significa que aquello que describen es únicamente un suceso de aprehensión, suceso que naturalmente tiene lugar sólo en una conciencia, pero eso no quiere decir que los juicios de percepción sean aquellos cuyo conjunto constituye la experiencia interna. En efecto, una aprehensión es un suceso interno, pero el juicio de percepción no da cuenta de éste con la finalidad de conocer nuestra propia experiencia, sino con la de conocer cómo aprehendemos una realidad existente (sea ésta interna o externa). Si no fuera así, sería difícil aceptar la tesis de Kant de que todos nuestros juicios de experiencia han tenido que ser antes juicios de percepción, ya que tendríamos que aceptar que toda nuestra experiencia externa tendría que ser medida por juicios de experiencia interna, lo cual —como sabemos— es explícitamente negado por Kant en la Refutación del Idealismo, donde se afirma expresamente que toda experiencia interna debe ser mediada por la externa. Por lo demás, es preciso decir que la experiencia es externa o interna en virtud de su contenido y que, si los juicios de percepción poseen el contenido que les ofrece una intuición externa, nunca pueden considerarse como juicios de experiencia interna. En relación con nuestra quinta pregunta, debemos decir que los juicios de percepción se convierten en juicios de experiencia cuando el orden subjetivo y sucesivo de los primeros se hace objetivo por la aplicación de los esquemas puros de la imaginación y de las categorías a través de éstos.

Haríamos mal en considerar la teoría de Kant de los jucios de percepción y de los juicios de experiencia como una exposición mecanicista de sus principales tesis de las Analogías. Hay al menos una perspectiva desde la cual puede enfrentarse esta problemática para apreciar un interesante sentido en la misma. Para analizar este sentido debemos referirnos a un texto del §22 de los **Prolegomena** y que el lector un poco familiarizado con esta obra habrá echado en falta dada su importancia. Se trata del siguiente:

> «La experiencia consiste en el enlace sintético de fenómenos (percepciones) en una consciencia en tanto que este enlace es necesario. Por eso son los puros conceptos del entendimiento aquellos bajo los cuales deben ser subsumi-

das todas las percepciones, antes de que puedan servir a los juicios de experiencia, en los cuales la unidad sintética de las percepciones se presenta como necesaria y válida generalmente.» —Nota de Kant— ¿Cómo concuerda esta proposición: "Los juicios de experiencia deben contener necesidad en la síntesis de las percepciones" con la proposición sobre la cual he insistido muchas veces de que la experiencia como conocimiento a posteriori puede ofrecer sólo juicios contingentes? Si yo digo: "la experiencia me enseña algo" me refiero siempre a las percepciones que en ella se me dan; por ejemplo, cuando el sol cae sobre la piedra se calienta siempre y así, la proposición de experiencia es en todo caso contingente. Que el calor sigue necesariamente a la iluminación por el sol, está ciertamente contenido en el juicio de experiencia (por medio del concepto de causa), pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino por el contrario, la experiencia es producida por esta adición del concepto del entendimiento (causa) a la percepción. Cómo llegan a recibir esta adición las percepciones, debe estudiarlo la **KrV** en el capítulo dedicado a la Facultad transcendental del Juicio, pág. 137 y ss.»

El valor de este texto es plural, ya que en primer lugar testimonia de una manera clara que la necesidad que integran los juicios de experiencia hace referencia a la necesidad del enlace de percepciones concretas, sin que intervenga para nada la apelación a lo que en un futuro pueda ser la relación entre las percepciones en cuestión. Lo importante sin embargo es que esa necesidad de enlace no es establecida más que cuando **nuestra expresión lingüística** de esa relación **integra un concepto puro,** y esto es un detalle nuevo que es preciso añadir a nuestra anterior exposición del problema. En efecto, la tesis de Kant en este texto complica las cosas respecto de lo que veníamos diciendo, pues ahora se defiende que incluso una vez objetivado el orden de sucesión por medio de la reproducción de la aprehensión por parte de la imaginación, esto es, que incluso después de haber reconocido que el orden de sucesión es irreversible, nuestro juicio sigue siendo un juicio referido a percepciones, si bien ya objetivamente ordenadas, hasta que no **reconocemos y expresamos** que ese orden irreversible es un caso al cual es preciso aplicar el concepto puro de "causa". Sólo entonces la expresión cambia de dirección referencial y deja de ser referida a la sucesión de mis representaciones para convertirse en una expresión acerca de la realidad empírica. Lo único que con ello hacemos es traducir la irreversibilidad de la relación de mis representaciones a relación en lo real; el concepto "causa" esta destinado precisamente a esa traducción siempre y cuando esa **irreversibilidad sea reconocida y elevada a conceptos.** Con esto se hace evidente que este ulterior detalle en la exposición de Kant hay que relacionarlo con la Deducción Transcendental (y principalmente con la tercera etapa de Reconocimiento en el concepto) más que con la propia teoría de las Analogías, si bien, en todo caso, se garantiza la coherencia entre **Prolegomena** y la **KrV.**

Con ello queda también claro que los juicios de experiencia tienen un significado epistemológico distinto a los juicios de percepción. Yo puedo tener una aprehensión y expresarla, en cuyo caso posiblemente el orden de mis representaciones no sea el orden de lo real; yo puedo realizar una reproducción de las percepciones y representarme un orden irreversible entre las mismas (en el texto de Kant, puedo ver que siempre que el rayo de sol cae sobre

la piedra esta se calienta) y puedo expresar esa representación haciendo hincapié en que expreso el orden de representaciones **en mi consciencia, aún cuando este orden sí sea ya un orden coincidente con el de lo real;** en todo caso siempre será una descripción de mi consciencia empírica. Pero si reconozco que esa irreversibilidad es el único criterio para reconocer que me represento una relación real, y expresamos entonces esa relación únicamente, entonces debemos expresar nuestro juicio con el concepto de "causa", indicando con ello que no nos referimos más a una ordenación de la consciencia, sino al orden de lo real correspondiente a aquélla. Con ella ya no expresamos una experiencia personal, sino que exigimos con claridad que cualquiera debe aceptar lo expresado como algo perteneciente a lo real. Todo lo que hacemos es ofrecer una expresión con diferente **status** lingüístico: ahora estamos utilizando el lenguaje de los hechos, no el lenguaje referido a nuestras percepciones. Con ello naturalmente no se conoce más, perceptivamente hablando, no se tienen percepciones nuevas, sino que sólo hemos añadido el **reconocimiento** de una irreversibilidad entre percepciones como un caso dado al que es necesario aplicar el concepto de "causa" o, de otra, manera, sólo hemos añadido el **pensamiento** de la relación de esas percepciones según el concepto referido. Pero no nos engañemos: al establecer un juicio de experiencia, al hablar en el lenguaje de los hechos, todo lo que estamos exigiendo es que cualquier otra consciencia situada en la misma situación perceptiva sea consciente también de la irreversibilidad de dicho orden, y nada más y ello porque el concepto de "causa" sólo puede ser aplicado cuando se **reconoce** en el esquema de la sucesión determinada de representaciones, o lo que es lo mismo, cuando esa sucesión no es arbitraria, no es reversible en la reproducción de la aprehensión de la diversidad en cuestión. La necesidad que integra un juicio de experiencia sigue sin hacer ninguna previsión de futuro, y sólo indica la necesidad de que toda consciencia lo aprecie como un "hecho", si realmente lo es; lo que se indica al emplear el lenguaje de los hechos es precisamente que **se está exigiendo** que cualquiera concuerde con esa apreciación (Cf. § 29, IV, 312).

Todo lo dicho hace evidente que una cosa es el reconocimiento de algo como un hecho y otra la afirmación del grado de regularidad de ese hecho en el pasado o en el futuro: mientras que el juicio de experiencia que afirma el primero vale únicamente para un momento dado, para un tiempo concreto, la afirmación de lo segundo precisamente intenta hacer una valoración de ese mismo hecho en relación con la posibilidad de que acontezca en el futuro, acerca de la frecuencia de dicho hecho en un espacio amplio de tiempo. Esta valoración sólo puede establecerse, naturalmente, en base a la repetición de juicios de experiencia, y como el establecimiento de esta valoración consiste en la construcción de unas reglas empíricas, debemos concluir que estas se construyen sobre la apreciación de una cierta frecuencia en la presentación de un tipo de hechos. La diferencia entre estos dos tipos de juicios sintéticos es evidente: mientras que los primeros sólo valen para un momento dado y refieren a un hecho concreto, los segundos permiten fundamentar nuestras expectativas de futuro, permiten hacer previsiones acerca de éste y explicar ciertos sucesos, cuya causa no es conocida, como si fueran casos dados de la regla que afirman. Kant expresa esta diferencia diciendo que en el primer caso, los conocimientos son históricos, mientras que en el segundo son racionales en cuanto a la forma, aún cuando su fundamento real sea igualmente histórico, esto es, aún cuando se sostiene sobre juicios históricos de experiencia. Con ello

entramos de lleno en la temática del siguiente punto, a saber, cómo los conocimientos históricos pueden convertirse en racionales en cuanto a la forma, o, de otra manera, cómo la razón juega en el conocimiento de la realidad empírica posibilitando construcciones sistemáticas de conocimiento como la física experimental, la química, la historia natural y la biología. Acerca la primera de estas disciplinas dice Kant:

> «La física experimental es histórica, pues se desarrolla siempre sobre sucesos concretos; sólo puede juzgar lo universal desde lo dado en particular, en concreto. Esto no quiere decir que no pueda ser racional, esto es, poseer proposiciones generales desde el punto de vista de la forma: sólo que tiene un fundamento histórico.» (**Logik-Philippi**, XXI, 343. Cf. también pág. 398-99).

Nuestro problema precisamente es explicar cómo este tipo de disciplinas es posible, analizando cómo los conocimientos históricos se constituyen en racionales según la forma, cómo los juicios de experiencia se concretan en reglas o principios empíricos explicativos. Para ello debemos ante todo fijar con claridad qué características ha de poseer un conocimiento para tener 'forma racional'. A ello dedicamos el siguiente punto.

§ 3.- SOBRE EL USO LOGICO DE LA RAZON

Pocos comentaristas han prestado un interés concreto al estudio del papel de la Razón en la construcción del conocimiento empírico, debido, probablemente, al mayor peso crítico de este tema en relación con las metafísicas racionalistas de los siglos XVII y XVIII. No obstante hay ciertos puntos que pueden ser expuestos con claridad desde una mera lectura de los textos de la Dialéctica Transcendental. Se trata de los siguientes:

1.- La razón no conoce más que el entendimiento, pero conoce de otra manera. Esto quiere decir que el entendimiento debe ofrecer conocimiento de los hechos y de lo real, y que el papel de la razón es la ordenación de los mismos de una manera adecuada a su peculiar forma de conocer y de operar con los datos que le brinda el entendimiento (cf, B 355, B 392, B 363, B 671, B 690). La diferencia entre esta forma peculiar de conocer de la razón respecto del entendimiento está expuesta de una manera clara en B 358: el entendimiento conoce algo particular por conceptos (juicio de experiencia), y no hace sino establecer hechos a través de juicios sintéticos; sin embargo, la razón no refiere nunca a los hechos, sino a los juicios de experiencia propiamente dichos y elabora la proposición general que unifica una cierta cantidad de juicios de experiencia. Así, si 'la luna no tiene luz propia' es un juicio de experiencia ofrecido por el conocimiento del entendimiento, que refiere inequívocamente a un hecho conreto, la razón, en su uso lógico se referirá a él haciéndole un caso dado de un juicio general que sería 'los satélites carecen de luz propia', en el cual quedan unificados una cierta cantidad de juicios sintéticos del entendimiento.

2.- La cuestión decisiva es que la ordenación que los juicios de experiencia reciben por la razón, debe posibilitar la inferencia conceptual, que es el modo por medio del cual conoce la razón. Esta inferencia conceptual no es sino un **conocimiento sintético** desarrollado

únicamente a través de conceptos, esto es, sin que medie un juicio de experiencia concreto en la conclusión. Así, si digo 'Pigmalión gira alrededor de Plutón' puedo establecer un juicio sintético del tipo de los que son conocidos por juicios de experiencia diciendo 'Pigmalión no tiene luz propia'; para este juicio sintético sin embargo **no tengo percepciones** y por lo tanto no es un juicio de experiencia, sino que **tengo razones** y por lo tanto es una conclusión debida a una inferencia conceptual. Naturalmente mis razones son que si algo gira alrededor de un planeta es una satélite y que los satélites no tienen luz propia. Por tanto derivo un juicio sintético (pues hace referencia a un hecho) pero únicamente a través de relaciones conceptuales. Aquí se ha conocido lo particular, el que Pigmalión no tenga luz propia, desde lo general, es decir, desde la regla de que los satélites no tienen luz propia. Kant llama a este conocimiento **por principios** (B 357), quedando así definido uno de los requisitos centrales del conocimiento racional, a saber, la existencia de proposiciones generales como principios. Sólo así puede establecerse la «distinción entre lo inmediatamente conocido y lo que es simplemente inferido» (B 359).

3.- Para poder inferir es preciso jerarquizar nuestros conocimientos, esto es, considerar una cierta cantidad de juicios de experiencia como dependiendo de una sola proposición general que es su razón o fundamento, y a su vez considerar una cierta cantidad de proposiciones generales como dependientes de una más general que las agrupe y que dé su razón. La jerarquización debe por ello conformar una unidad sistemática (B 355). Todo lo que hacemos en el conocimiento racional es localizar el lugar jerárquico de un caso dado en relación con la proposición general que proporciona su principio explicativo. La forma de racionalidad, como quiere la **Logik,** IX, pág. 120, es que «todo debe someterse a lo universal y debe determinarse en la regla general».

4.- Los principios que se usan en las derivaciones racionales tienen que poseer una peculiaridad específica: establecer una relación de necesidad entre dos notas conceptuales. En nuestro caso anterior la necesidad se supone entre la nota de 'ser satélite' y la de 'no poseer luz propia'. Sólo así puede concluirse algo cuando se tiene un caso dado que cae bajo la condición de ser satélite, es decir, de 'girar alrededor de un planeta'. Desde esta perspectiva, el principio de racionalidad dice «lo que está sometido a la condición de una regla está igualmente sometido a la regla misma» (**Logik, IX,** pág. 120). En nuestro caso la condición es «si algo es satélite» y la regla «no tiene luz propia». Cuando algo cumple la condición (esto es, cuando algo puede llamarse satélite) entonces también cumple la regla misma. Es preciso reconocer que la noción de 'regla' aquí tiene un sentido peculiar y distinto al que era habitual tratando de los conocimientos del entendimiento. En el terreno del uso lógico de la razón Kant propone que «una regla es una afirmación sometida a una condición universal» (**Logik**-IX, pág. 121). La característica del principio es, desde estas definiciones, que entre la condición y la regla haya un vínculo de necesidad, esto es, de que para **todo caso de la condición dada se siga también la afirmación que constituye la regla.** La conclusión queda garantizada desde este hecho: si se demuestra que algo participa de la condición tiene que participar también de la afirmación que constituye la regla. Precisamente en esto consiste la esencia del razonamiento.

5.- Una consecuencia de esto es que las conclusiones que producen los razonamientos han de poseer el **status** de 'necesidad'; en ellas no se expresa sólo la realidad de un hecho, sino que también se dice que si es verdad que se cumple la condición de la regla, es

necesario que el hecho sea como afirma la regla. Por ello se puede decir que el rasgo peculiar de los conocimientos racionales es el de su necesidad, aún cuando esa necesidad esté condicionada al hecho de que la premisa menor, el caso dado, sea realmente subsumible bajo la condición de la regla (cf, **Logik,** IX, pág. 121). Esto significa que nunca puede concluirse con necesidad absoluta (dado que siempre habrá que garantizar la necesidad de que el caso dado se someta a la condición de la regla). La existencia de condiciones claras y precisas de aplicación de la regla es entonces un requisito indispensable de los conocimientos racionales.

6.- La dificultad ahora es la siguiente: si el entendimiento sólo da hechos y si la razón requiere proposiciones generales en las cuales se establezca una conexión necesaria entre una condición y una regla, esto es, si la razón requiere principios, ¿quién da las reglas generales, los principios que constituyen las premisas de todo razonamiento? Kant, en B 359 y B 356, propone que es la propia razón la que ofrece estos principios —Prinzipien. La razón no se refiere nunca a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad a priori a través de conceptos a los diversos conocimientos de aquél» (B 359). En B 356 se dice simplemente que la razón «es la capacidad de los principios —das Vermögen der Prinzipien—». Evidentemente, el principio, como se desprende fácilmente de los puntos anteriores, es precisamente el expediente para proporcionar unidad a distintos juicios de experiencia. Al establecer una conclusión racional de hecho **se está reduciendo** un nuevo juicio de experiencia a la unidad del principio o premisa del razonamiento. Así dice Kant en B 361: «La regla es igualmente válida para otros muchos objetos del conocimiento. De ello se desprende que al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales) con objeto de producir una unidad suprema de los mismos.»

Kant está estableciendo en la **KrV,** por tanto, que la razón 'produce' los principios que le sirve de base para sus deducciones. Realmente esta teoría es la única que puede hacerse coherente con el requisito de que entre una condición y su regla haya un vinculación de necesidad; en efecto, la razón sólo puede proponer principios de una manera a priori, y sólo desde este procedimiento se posibilita una tal vinculación de necesidad requerida para sus principios. Este uso de la razón en la producción de principios es el uso real de la misma, según el cual «esta facultad encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento» (B 355). Ahora bien, este uso no nos interesa, pues evidentemente está vinculado con el problema de las ideas y con la crítica de la Metafísica Racionalista, siendo así que aquí tratamos de la **forma** de los conocimientos racionales y de su posible aplicación al conocimiento empírico. En este terreno, claro está, no es posible que la propia razón produzca a priori lo que deben ser principios de todo razonamiento, pues estamos en el terreno del conocimiento a posteriori. Pero entonces adquiere más urgencia la pregunta de este punto 6.-, a saber, ¿quién establece los principios que deberán poseer los conocimientos empíricos (tales como la física experimental) si estos han de poseer forma racional? Esta es la cuestión fundamental que permite dirigirnos hacia la exposición de otra función de la **K. der U** en la epistemología kantiana.

7.- Pero hay un punto ulterior de importancia. Puesto que el uso de la razón tiende a proponer un principio como condición universal para la afirmación de un juicio como con-

clusión, y dado que siempre se supone la referencia a una condición que asegure al mismo tiempo la verdad de la subsución del caso dado en la regla, y así sucesivamente, se comprende que el orden de las razones debe tener un fin o al menos se supone que debemos buscarlo, pues mientras no exista, nuestros razonamientos quedarán infundados en última instancia. Esta razón final es, por ello, lo incondicionado, esto es, lo que no necesita de ulterior fundamento (B 364). Por medio de lo incondicionado, consiguientemente, se completa el conocimiento racional, pues alcanza su unidad y coherencia máximas, adecuando su saber a la idea suprema de sistema, cumpliendo así su función arquitectónica (función que, como propone RABADE, tiene que vincularse a la función unificadora o a la función sistemática; **Cf. La concepción kantiana de la Razón...** pág. 16) Lo importante es que allá donde haya un sistema completo, debe haber algo haciendo la función de incondicionado y que sólo hay uso racional cuando hay un orden sistemático. Por tanto, en todo uso racional en cuanto a la forma, debe haber algo que juegue el papel de incondicionado para un sistema de razones. Pero aquí estamos, lo repito, en el terreno del conocimiento empírico, y lo que nos preocupa es cómo un principio empírico puede hacer el papel de incondicionado posibilitando así la aplicación de la forma racional de conocimiento a los conocimientos empíricos. Esta pregunta plantea un problema similar a la que ponía fin el punto anterior, y como ella, nos llevará a comprender la función de la **K. der U.** en la epistemología kantiana.

No ha concluido con lo anterior, sin embargo, la problemática que lleva consigo la definición del uso lógico de la razón. Es igualmente de primera importancia la definición de las formas de **asentimiento** a la verdad de una proposición que permite la ordenación de los conocimientos según la forma de la razón, esto es, la teoría kantiana de la modalidad **'de dicto'** de los conocimientos racionales. ¿Qué entiende Kant por saber, creer y opinar?, ésta es la cuestión. Es preciso señalar que 'saber' hace aquí referencia a 'saber racional' no a 'saber histórico' que es producido por los juicios de experiencia y que posee un tipo de certeza que es para Kant el origen de todo saber racional empírico, lo que en cierto sentido lo hace originario, ni al saber histórico obtenido a partir del testimonio de otros, que para Kant tiene la misma certeza que el obtenido por nosostros mismos. No es por tanto el saber que se fundamenta por medio de una apelación en la que se establece que así son los hechos, sino por una apelación a lo que son nuestras razones para la verdad de una expresión. Estos tres términos constituyen la teoría de la modalidad 'de dicto' porque hacen referencia, no a cómo deben ser las cosas, si posibles, reales o necesarias, sino a cómo valoramos nuestras expresiones de verdad, si como necesarias, posibles o como probables, o cómo son en sí mismas, aunque no las valoremos de la manera adecuada.

También podríamos llamar a esta modalidad 'de dicto', modalidad subjetiva. La explicación de esto es la siguiente: en todo conocimiento se requiere un componente objetivo y un componente subjetivo y ambos tienen que darse para que exista conocimiento racional; el componente objetivo es la verdad, esto es, la correspondencia de una expresión con lo real y obviamente es necesario para todo conocimiento: no podemos decir que conocemos algo cuando la expresión de eso que decimos conocer es falsa. Pero algo puede ser verdad y no ser conocimiento, a saber, cuando la expresión de aquella verdad no recibe el asentimiento correspondiente, esto es, si no se la considera como verdadera. Este asentimiento no es un juicio acerca de lo real, sino acerca de nuestro modo de expresión y es independiente de la verdad real de la expresión, pues indudablemente podemos conceder el asentimiento

como verdadera a una proposición que es falsa. Para que algo sea conocimiento racional (o de cualquier otro tipo) se requiere, por tanto, no sólo que la expresión en cuestión sea verdad sino que además el asentimiento a su verdad, este 'metajuicio' tiene que ser también verdadero. Esto se produce cuando el fundamento que tenemos para considerarlo como verdadero es el adecuado, es decir, el que cualquiera consideraría como fundamento suficiente para nuestro asentimiento a la verdad de la expresión. Entre estos dos extremos (que los fundamentos para mi asentimiento sean verdaderos o sean falsos) hay toda una escala de actitudes subjetivas que constituyen las distintas posiciones acerca de la modalidad subjetiva de nuestro conocimiento.

En la escala más baja, Kant situa lo que llama 'Überredung' o 'persuasión'. Es este un estado subjetivo en el cual estamos convencidos de la verdad de una proposición, y por tanto en el que suponemos que tenemos fundamentos suficientes para dicha afirmación. Sin embargo este fundamento no es el adecuado, no es el que en general se reconocería como suficiente para afirmar la proposición como verdadera. Esta proposición podría mostrarse ser verdadera, pero ello en nada cambiaría nuestro veredicto: alguien que la afirmara como tal sobre la única base del fundamento aludido **no conocería** . Así, la persuasión se parece en algo al 'Believe' de la epistemología moderna, en el sentido de que en una creencia, el que lo creído sea verdadero o falso, no convierte nuestra creencia en conocimiento; pero se diferencia de este concepto en que mientras que para la tradición analítica este este estado subjetivo de creencia es integrante del estado de conocimiento si se muestra la creencia fundamentada, para Kant, el estado de persuasión es 'todo coelo' distinto del estado de conocimiento, y nunca es un integrante del mismo: ningún añadido a la persuasión puede convertirla en conocimiento, sencillamente porque eso significaría la destrucción de la misma como estado típico. Ello es así porque la persuasión es un estado de certeza en el cual subjetivamente no se ve la posibilidad de que la verdad sea de otra manera —estado subjetivo que también se da en el conocer— y para el cual, sin embargo, **no tenemos razones objetivas;** en él estamos por ello confundiendo las razones subjetivas y tomándolas como objetivas, motivo por el cual nos sentimos cómodos en nuestra certeza. Es por ello un estado en el que vivimos en la certeza subjetiva, en la ilusión del saber producida por un equívoco en la valoración de nuestras razones, de las cuales **no sabemos** si son subjetivas u objetivas, privadas o comunicables (**Logik, IX,** pág. 73); nuestro estado subjetivo es idéntico al que tenemos cuando conocemos, pero es un conocimiento aparente (**Logik-Phillippi,** XX, pág. 437). Por ello no hay forma de distinguir entre persuasión y estado subjetivo de conocimiento apelando únicamente a la comparación subjetiva de los estados en cuestión. Como quiere Kant en B 848-9,

> «el criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá... en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto... Subjetivamente, no es, por tanto, posible distinguir la persuasión de la convicción cuando el sujeto considera el asentimiento a la verdad como un simple fenómeno de la propia capacidad de representar».

Lo decisivo en la persuasión según todo lo dicho es que es un asentimiento a la verdad de

una proposición cuyos fundamentos no han sido investigados. En esto reside su carácter de ilusión. Como dice la **Logik-Blombegr** la persuasión «es un estar cierto que sólo es saber aparente (porque) todo asentimiento producido desde fundamentos no investigados en su grado de verdad es apariencia» (XX, pág. 143). Su asentimiento no es más que «a la apariencia de un conocimiento», y por lo tanto no es sino una ofuscación, un juicio prematuro. La **KrV,** B 848 está totalmente conforme a esta conclusión.

Esto no quiere decir que el asentimiento producido en la persuasión sea algo parecido a la certeza. La certeza es un tipo de asentimiento a la verdad, pero una vez que se ha producido la investigación de los fundamentos que tenemos para asentir y una vez que se **sabe** que son objetivos. Por ello no es la persuasión un componente del conocimiento, sino sólo el asentimiento a la verdad de algo; en realidad, lo normal es pasar de un estado de persuasión a un estado de certeza, pero ambos son extremos de una escala: el que se sitúa previo a una investigación y a una comparación de nuestros fundamentos con los de los demás y el que se conforma con posteriorirdad a este proceso. Podríamos describir mejor este proceso diciendo que para su realización se precisa que la persuasión deje de ser un error, para lo cual debe dejar de ser un juicio. Tenemos así lo que Kant llama suspensión de juicio, fenómeno que ocurre tan pronto reparamos en la problematicidad del asentimiento a una verdad particular. Sólo entonces estamos en condiciones de investigar qué fundamentos son los objetivos, los capaces de producir certeza; para eso no hay sino un medio: la certeza se busca «cuando se compara o se mantiene el fundamento de verdad respecto del fundamento de falsedad de su opuesto» (**Logik-Blomberg,** XX, pág. 145). Cuando esta investigación tiene como resultado una carencia de fundamentos objetivos en la apreciación de la verdad de la proposición opuesta, podemos estar ciertos de la verdad de la proposición dada. Así, la certeza es un asentimiento a la verdad de una expresión en la cual tenemos **suficiencia objetiva** de fundamentos; esta es la definición que da B 850.

Cuando después de haber investigado los fundamentos para afirmar algo como verdad se llega a la conclusión de que su contrario no tiene fundamento alguno para ser defendido, nuestro asentimiento es total y entonces no se puede decir que estemos persuadidos. Kant dice que tenemos 'convicción-Überzeugung'. Este estado es caracterizado como aquél en el cual la valoración de los fundamentos objetivos se considera como suficiente para asentir a la verdad de una expresión: aquí nuestros fundamentos subjetivos dependen de los objetivos, o, como dice Kant, estamos libres de motivos subjetivos para afirmar la verdad de algo (cf, **Logik, IX,** pág. 73). Esto quiere decir que cuando uno está convencido de la verdad de una proposición es porque está cierto de ella, y esto significa que tenemos **razones objetivas suficientes** para afirmarlas y que además sabemos que todo nuestro fundamento es éste, viéndonos libres de todo fundamento subjetivo. Pues bien, sólo entonces puede decirse que alguien conoce racionalmente. En efecto, saber es un estado subjetivo en el cual el asentimiento a la verdad de una proposición va acompañado de la consciencia de la necesidad de ese asentimiento, esto es, que va acompañado de certeza (se reconoce los fundamentos objetivos como suficientes) y de la comprensión de que esos fundamentos son nuestros motivos para estar convencidos. El que sabe, sabe, por tanto, que sabe. La **KrV** dice a este respecto: «Cuando el asentimiento es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de saber-wissen-» (B 850). La consecuencia de todo esto es que si alguien sabe no puede

estar equivocado; aquello que considera como verdadero no puede ser falso, ya que considera la verdad de lo que afirma como necesaria (**Logik,** IX, pág. 66-67). Como dice Kant en esta misma obra «la certeza racional —die rationale GewiBheit— se distingue de la certeza empírica por la consciencia de necesidad que se vincula a ella; ella es apodíctica» (op, cit. pág. 71). Si para que alguien sepa es un requisito estar cierto de que las cosas no podrían ser de otra manera, indudablemente, el que sabe no puede estar equivocado.

Nos situamos, así, ante los dos extremos de la escala de los estados subjetivos vinculados con las pretensiones de conocimiento: ante la persuasión, que toma por objetivos los motivos y fundamentos que sólo son subjetivos, y el saber propiamente dicho, que reconoce los fundamentos que posee como objetivos, y además los valora con certeza como suficientes para afirmar la verdad y no ve fundamentos objetivos de verdad en la proposición que afirma lo contrario. Aquí la convicción la produce la certeza, el estado subjetivo de asentimiento total es una consecuencia de la posesión de certeza, de fundamentos objetivos. Ahora bien, en esa investigación que nos hace superar la persuasión, no siempre se acaba desembocando en la certeza, no siempre se halla que la proposición contraria a la que afirmamos carece por completo de fundamentos objetivos de verdad. Cuando esto es así, entonces debe apreciarse más detenidamente el caso y dar «a cualquier fundamento de verdad, un grado de asentimiento» (**Logik-Blomberg,** XX, pág. 143), y por medio de ello valorar qué asentimiento total debemos darle a cada una de las proposiciones en cuestión. La suma de los fundamentos de verdad de ambas puede dar los siguientes resultados: que no haya fundamentos objetivos para decidirse por la verdad de una de ellas en detrimento de la otra o que una de ellas tenga más (y la otra menos). Si a pesar de ello nos decidimos por un caso dado, y si las proposiciones en juego no son de decisiva importancia desde un punto de vista práctico (y esto quiere decir que no hay para ellas un fundamento subjetivo de aceptación), entonces tenemos una mera opinión-Meinung-. Este estado es cualitativamente distinto de la persuasión, ya que en el primero somos conscientes de la inexistencia de fundamentos para afirmar más la verdad de una que la verdad de otra, mientras que en el segundo, esta es una de las cosas que no sabemos. Pero también es un estado distinto de la convicción, pues esta última supone el asentimiento a una verdad de la cual se tiene un fundamento suficiente objetivo para afirmar su verdad, cosa que no sucede en la opinión.

La expresión de la **KrV**, en la cual se dice que «el asentimiento, o validez subjetiva del juicio en relación con la convicción (que posee al mismo tiempo validez objetiva), tiene tres grados, a saber: opinión, creencia y saber. La opinión es un tener por verdad con consciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente» (B 850), puede llevar a equívocos; concretamente puede sugerir que la opinión es un tipo o un grado de convicción, aún cuando sea el más bajo. Esta sugerencia ha hecho efecto en KEMP SMITH quien afirma con claridad que «la convicción existe en tres grados: opinión, creencia y conocimiento» (**A Commentary**... pág. 576). HEIMSOETH es, sin embargo, más cauteloso y comenta el pasaje así: «En el sexto párrafo se distinguen tres niveles de asentimiento, niveles que son de la ascensión desde la validez subjetiva a la validez objetiva y general. Una relación con la buscada convicción la tiene ya el nivel más bajo, la opinión... Asentimiento con un fundamento suficiente tanto objetiva como subjetivamente, se llama saber... Se añadirá el concepto 'convicción' en tanto que haya asentimiento suficiente para mí mismo, y 'certeza' cuando haya validez objetiva su-

ficiente en el sentido de validez para cualquiera» (**Transzendentale Dialektik,** IV, pág. 778-779). Desde esta posición, no se puede decir que la opinión sea un tipo de convicción, pues como quedó claro, la primera no posee fundamentos subjetivos suficientes, cosa que le sucede a la segunda. Pero HEIMSOEHT falla, por su parte, al apreciar la relación existente entre el saber y la convicción. Para él se trata de una relación externa: algo puede tener independientemente fundamentos subjetivos para mí, y estoy convencido, y algo puede no ser cierto, no tener fundamentos para cualquiera. Pero la relación entre estas cosas es más interna. Si estoy convencido, mi asentimiento total a una verdad está fundado sobre la certeza, esto es, sobre el reconocimiento de que mis fundamentos son los objetivos; de otra manera estaría persuadido solamente. De ahí que la convicción no puede ser sino la traducción subjetiva de la certeza objetiva, y por eso nunca puede una opinión llevar consigo convicción. Ahora bien, si esto es así, la convicción es el estado subjetivo típico del saber, pues consiste en el reconocimiento de que mis fundamentos son los ciertos, los objetivos y suficientes para cualquier que aprecie la verdad de la proposición.

Ello es fácilmente comprobable cuando se recuerda la definición que da la **KrV** de convicción: «Cuando el asentimiento es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es **suficiente de manera objetiva** y, en este caso, el asentimiento a la verdad se llama convicción» (B 848), lo que no significa sino que cuando se tiene certeza, el estado subjetivo es el de convicción. Pero todo ello se conjunta en el saber, ya que como quiere la **Logik-Blomberg,** (XXIV, pág. 145), «fundamento suficiente es el que su opuesto no se puede pensar o representar como verdadero». Es éste el fundamento que se requiere para el saber, pues eso es precisamente la certeza apodictica que acompaña a éste: ser consciente de que las cosas no pueden ser de otra manera. La convicción es, en otra frase de Kant, «la **consciencia** de un conocimiento a través de un fundamento suficiente de verdad. Esta convicción resulta desde la consciencia racional de la necesidad del conocimiento. Para un conocimiento que puede tener lugar de otra manera no puede haber convicción» (**Logik-Blomberg,** XXIV, pág. 144). Sólo la certeza en los fundamentos objetivos produce convicción, y como lo primero sólo ocurre en el saber, la convicción (en el terreno del conocimiento) sólo tiene sentido dentro del contexto del saber: es precisamente la consciencia de que estoy cierto, de que sé.

En relación con la opinión hay aún más problemas. Hemos hablado sólo de un caso, en el resultado de la búsqueda de fundamentos para la verdad de una proposición y la de su contraria: aquél en el cual sólo cabía opinar o en el que no cabía la posibilidad de la afirmación objetiva de una de ellas. Pero puede ser que una de las proposiciones tenga más fundamentos de verdad que su contraria. ¿Qué debemos decir en este caso? Por supuesto que el que tenga más fundamentos de verdad no sentencia la conclusión de que tengamos que tenerla por necesariamente verdadera: aunque con menos fundamentos, la otra puede todavía ser la verdadera. ¿Qué tipo de asentimiento se impone aquí? Si nos situamos delante de la proposición con menos **fundamentos objetivos** sólo cabe una actitud: estamos convencidos de algo, sabemos algo con certeza, a saber: que esa proposición es 'improbablemente verdadera' o 'probablemente falsa'; si nos situamos delante de la que posee más fundamentos estaremos convencidos de que es, probablemente verdadera'. Lo que en este caso sabemos es la probabilidad de una proposición, esto de su grado de verdad. No es que la convicción tenga grados; lo que tiene grados objetivos es la probabilidad de una proposición. De lo que

estamos convencidos, lo que sabemos con certeza, es el grado de probabilidad de la proposición. Pero también en este caso la convicción es un estado subjetivo para el cual se exige acuerdo con cualquier otra subjetividad: sólo que el acuerdo en este caso no hace referencia a la necesidad de una proposición sino a su grado de probabilidad. Lo que no puede ser de otra manera, si he investigado bien, es que la proposición en cuestión sea menos probable de lo que digo que es. Lo que diferencia esta convicción de la que se da en el saber, es el hecho de que estar convencido del grado de probabilidad de una proposición no lleva consigo estar convencido de la verdad real de la misma; es aquí donde interviene la diferencia modal entre el saber y el juicio de probabilidad.

Toda estas modalidades de asentimiento a la verdad de una proposición, dejando de lado la persuasión, tienen como característica la de que dependen de una investigación o suponen una búsqueda en la que se haya producido certeza, esto es, en la que una comunidad de individuos hayan estado de acuerdo en apreciar unos fundamentos como objetivos; sólo entonces cabe la distinción entre opinión, saber de probabilidad y saber de certeza. Pero hay igualmente otro detalle en el que coinciden: todas ellas poseen como fundamento subjetivo para decidir el asentimiento **únicamente los motivos objetivos que se tenga para su verdad**. No hay aquí fundamentos subjetivos autónomos que nos inclinen ilusoriamente hacia la verdad de una de las proposiciones, y esto es así, porque se supone que el terreno del conocimiento teórico está separado de todo elemento práctico. En el terreno de la práctica, algo puede carecer de fundamentos para ser afirmado, pero si es necesario para una práxis concreta, entonces hay un buen fundamento subjetivo para aceptarlo. De este tipo son las creencias pragmáticas —pragmatischen Glauben— (B 852). Naturalmente esta aceptación puede hacerse con consciencia de su probabilidad (por ejemplo, cuando un médico ante la necesidad de actuar cree que el enfermo padece determinada enfermedad —ejemplo que pone Kant en B 852—), aún cuando es consciente que bien puede no ser el caso; pero también puede ser que mi asentimiento se fundamenta en mi praxis con necesidad, esto es, que a no ser que no crea una cierta proposición, no podría realizar con sentido una determinada actuación, la cual por otra parte la considero como esencial a mí. En este caso, mi asentimiento a la verdad de algo lleva consigo la consciencia de que no puedo dejar de asentir a ello; considero así mi creencia como necesaria, pues tengo motivos suficientes para creerla, motivos que me impiden creer de otra manera. Mi creencia entonces es **moral** y el estado subjetivo es también el de convicción, si bien en este caso está sostenida por motivos subjetivos, aunque necesarios, para la práctica. Si esto sucediera en el terreno teórico, donde sería posible alcanzar en algún momento la certeza objetiva acerca de la verdad de lo creído, entonces mi convicción no sería sino persuasión. Con ello tenemos un requisito que debe cumplir la creencia moral: que trate de objetos y de cosas de las cuales no es posible conocer nada.

Hemos estudiado por tanto dos 'modelos' teóricos: el de las condiciones que deben poseer los conocimientos para que pueda hablarse de un uso racional de los mismos, y de las condiciones que debe poseer nuestro asentimiento a la verdad de una proposición para que pueda hablarse de saber, de opinión, de persuasión, de creencia y de probabilidad. No hemos visto, sin embargo, cómo se aplican estos 'modelos' a los conocimientos reales, cómo se concretan en el terreno del conocimiento empírico y sus construcciones reales, cómo

se transforman o se matizan forzados por las especiales características de este tipo de conocimiento. Pero antes de pasar a este asunto, debemos reparar en el hecho de que ambos modelos teóricos se implican mutuamente. En efecto, sólo porque la razón opera con principios en los cuales la condición de la regla es necesaria y universal respecto de la aplicación de la misma regla, puede afirmarse algo como fundamento necesario o suficiente de la verdad de una proposición, esto es, poseer certeza de que algo cae bajo la condición universal y necesaria de aplicación de la regla. Sólo porque hay un sistema de razones y por ello una aplicación lógica de la razón a los conocimientos puede haber apelación a un fundamento suficiente en el que puedan concordar cualquier subjetividad que aprecie el caso. Sólo en ese terreno hay convicción u opinión, saber o persuasión. Certeza así no es un sentimiento subjetivo, sino un acuerdo objetivo con el sistema objetivo de razones. El problema es construir ese sistema objetivo de razones y eso es lo que lleva a cabo la razón conformando principios.

§ 4.- LAS CONSTRUCCIONES RACIONALES DEL CONOCIMIENTO EMPIRICO

En el **Vorrede** de los **Anfangsgründe** debe encontrarse la verdadera definición de Kant acerca de las nociones de Ciencia-Wissenschaft y de las demás formas efectivas de conocimiento. Pero para afinar todas estas nociones debemos referirnos a otros pasajes de su obra, tales como las **Vorlesungen der Logik,** de tan amplia ayuda en todos estos temas poco estudiados por los comentaristas. En todos ellos se nos dice que la forma básica de vincular conocimiento es la Doctrina-Lehrart, la cual no constituye sino una conexión indeterminada de conocimiento (cf. **Logik-Blomberg,** XXIV, pág. 293). Esta conexión puede concretarse en agregado o en sistema. En tanto que exista una jerarquía según una cierta idea por medio de la cual se proporciona una representación del todo en el que los conocimientos se integren, se tendrá un sistema; si no, sólo un agregado. Kant acepta en principio que sólo una doctrina sistemática puede merecer el nombre de ciencia. Así se puede leer en **Logik,** IX, pág. 72, **Logik-Pölitz,** pág. 544, **Logik-Bussolt,** pág. 650 y **Logik-Wienner,** pág. 891. Sin embargo, al hacerlo así no estaba dando su opinión definitiva acerca de la ciencia; si bien estaba dando una condición necesaria de la ciencia, no estaba dando su condición suficiente. Naturalmente que para que exista ciencia se requiere organizar los conocimientos según un sistema y que esto sólo puede hacerse cuando se someten a una idea de todo en el cual puedan relacionarse jerárquicamente los fundamentos con sus consecuencias; en este sentido, la ciencia no puede ser un conjunto de hechos (un agregado) sino un sistema de leyes y principios.

Ahora bien, **la Idea del todo** puede ser la de un sistema lógico, en el cual se clasifica una realidad espacio-temporal descrita, y en el que clasificamos las cosas según jerarquías de clases y especies y en este caso tendremos una organización sistemática llamada Historia natural —historische Naturlehre—, en la cual se ordenan los hechos naturales (**Anfangsgründe,** Ed. Weischedel, pág. 4, IX); o también puede ser la de un sistema de principios y de consecuencias, los cuales a su vez pueden ser empíricos o a priori. Estas últimas organizaciones no son ya históricas, pues no organizan hechos; sino racionales, pues organizan principios. Por eso, según sean sus principios, serán ciencias racionales empíricas o cien-

cias racionales puras. La diferencia exacta entre ellas es que los principios de unas son proposiciones surgidas de la experiencia, fundamentadas en juicios de experiencia, son reglas empíricas que actúan como principios; por el contrario, en las ciencias racionales puras, los principios son leyes, esto es, proposiciones necesarias que tienen su origen a priori. Posteriormente insistiremos y explicaremos esto. Por el momento lo que interesa saber es que Kant, en los **Anfangsgründe,** después de hacer esta división (op. cit. pág. 12), propone que la única construcción sistemática que puede llamarse ciencia con propiedad es aquella que posee principios a priori, esto es, la ciencia racional pura, y sólo si la ciencia racional empírica se basa en último extremo en razones puras puede recibir con propiedad el nombre de ciencia; pero como este caso no haría sino aplicar los principios a priori a un caso empírico, no sería sino ciencia aplicada. Los conocimientos sistemáticos racionales que no pueden reducir sus principios a razones y fundamentos a priori reciben el nombre de Arte sistemático analítico o Doctrina experimental —systematische Zergliederungkunst oder Experimentallehre—. Por tanto ni lo que antes se llamaba Ciencia Natural Histórica, ni lo que ahora se llama Doctrina Experimental merece el nombre de Ciencia-Wissenschaft. La Botánica, por su parte, y la Química y la Física experimental por otra, son los ejemplos de disciplinas a las cuales Kant les niega el nombre de ciencia. Esta es la teoría de las pág. 12-13 del **Vorrede** de los **Anfangsgründe** (ed. citada).

No quiere esto decir, de entrada, que Kant profese un desprecio por las disciplinas experimentales. La razón de ello es distinta. En efecto, Kant niega el nombre de ciencias a estas disciplinas ante todo porque esta operando con el modelo del uso formal de la razón que hemos definido en el punto anterior y porque es perfectamente consciente que sólo una ciencia racional pura puede cumplir con exactitud y rigor los requisitos de ese modelo. Sólo una tal ciencia, en efecto, puede proponer un principio en el cual se exprese una condición universal y necesaria para una regla, pues en la construcción de ese principio no hay que tener en cuenta la experiencia; puesto que las ciencias racionales experimentales se fundamentan en juicios de experiencia, sus principios no puede ofrecer necesidad en la vinculación entre un fundamento y una consecuencia, sino todo lo más una cierta constancia en la conexión temporal entre una causa y un efecto. Pero si no existe esta necesidad entre fundamento y consecuencia, no hay uso universalmente válido de la regla en cuestión, pues aún cuando el efecto apreciado fuera el mismo, la condición siempre podría ser distinta a la apreciada en la regla, ya que la condición en esta no tiene valor para todos los casos sino sólo para el número de los apreciados. Desde esta perspectiva tampoco se podía tener 'saber racional' porque como siempre es posible que un hecho no caiga bajo la condición de la regla, siempre es posible que las cosas sean de otra manera distinta de la que esperamos. Así, desde una aplicación rigurosa de la definición del modelo racional realizada en el punto anterior, Kant tiene plena base para afirmar que la única construcción que se adecúa a la sistematización racional y que puede otorgar certeza teórica, no pragmática, es la ciencia racional pura, que construye sus principios a priori con relativa independencia de la experiencia empírica, aunque no de la Experiencia en general.

Esta negativa, sin embargo, no tiene otra función que la de realizar un análisis adecuado de los requisitos y la forma de conocimiento típicos de las doctrinas experimentales, describiendo con claridad su terreno y haciéndoles perder la voluntad de continua emulación

de los métodos deductivistas de la ciencia físico-matemática pura. Lo que prima en la negativa kantiana a confundir ambos tipos de disciplinas es la firme voluntad de que cada una se acomode a su propia realidad y proporcione el tipo de saber que está en condiciones de proporcionar y no un pseudo-saber adulterado por la adopción de métodos que no son los apropiados en ese terreno. Con ello inicia Kant una reflexión sobre los fundamentos y los métodos de las ciencias experimentales y empíricas que le situó bastante por encima de la polémica habitual del siglo XVIII sobre estas mismas cuestiones. Y es precisamente en este contexto donde juega con claridad la **K. der U.** [5]. Y desde esta perspectiva, Kant no aparece tanto como un hombre que veía su función en la filosofía a través de la necesidad de fundamentar la brillante construcción newtoniana, sino a través de la necesidad de reflexionar sobre los distintos campos del conocimiento, estableciendo sus diferencias metodológicas y su **status** característico dentro del territorio completo del saber[6].

Esto sugiere que Kant debe tener razones positivas para diferenciar entre lo que él llama ciencia y lo que, por el contrario, sólo debe llamarse doctrina experimental. Este motivo es el siguiente. Cuando nosotros nos movemos en el terreno de la física aplicada, que también debe ser llamada ciencia, nos enfrentamos a hechos, a generalizaciones empíricas que tienen como objeto ciertas correlaciones de fuerzas y ciertas formas y cantidades de movimientos; pero la explicación científica en estos casos es el proceso de reducir estas relaciones entre fuerzas y movimientos concretos a las fórmulas matemáticas generales que establecen las ecuaciones básicas para relacionar esas variables; en otras palabras, para afirmar una generalización empírica como verdadera nos basamos en última instancia en nuestra teoría general del movimiento y en nuestra teoría general de las relaciones entre materia y fuerza, teorías que son posibles por medio de la matematización de ciertos rasgos empíricos de la realidad. Desde esta perspectiva, el fundamento último reside en una construcción teórica a priori, ya que se basa sobre la matematización de la relación entre el movimiento, el espacio y el tiempo, y la explicación física consiste en hacer de una ley general empírica un caso dado de las leyes que constituyen nuestra propia noción de materia. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, esta noción física de materia constituye un sistema de conocimiento a priori porque se basa en la construcción de modelos matemáticos de relaciones físicas,

---

5 Así lo han visto, entre otros, G. MORBURGO-TAGLIABUE en **«La finalità in Kant e la scienze empirische della Natura»**, pág. 305 ss., y S. MARCUCCI, en su magnífica obra sobre la **K. der T.U.** **«Aspetti epistemologici della Finalità in Kant»**. En lo que sigue tendremos, por lo demás, ocasión de considerar el papel de la **K. der T.U.** en el advenimiento de la moderna Biologia, sobre todo por lo que hace a su influencia sobre Goethe. La antigüa exégesis alemana fue muy sensible a este hecho y a la comparación de Kant con las doctrinas de Darwin (cf. ya el libro de STADLER, **Kants Teleologie**, pág. 103 ss.)

6 Es éste el aspecto de la obra de Kant que ha sido puesto de manifiesto por la obra de HEIMSOETH, **Studien...**, pág. 10 ss., donde analiza el conocimiento que tuvo Kant de autores como Bacon, Galileo, Kepler, Huyghens, asi como de su plena consciencia de sus rasgos distintivos y característicos. MARUCCI, **Aspetti epistemologici**, pág. 134 ss., ha dedicado una profunda atención a las relaciones de Kant con Linneo; pero no hay que olvidar su profundo conocimiento de Stahl, de Bonnett, de Blumenbach, etc., etc., con todos los cuales discutió en un momento u otro de su obra.

en los cuales los elementos de la realidad son traducidos a elementos geométricos: la materia a un punto, el cuerpo a un espacio, el movimiento a una línea, etc, etc. Pero también incluye un elemento empírico indispensable: el hecho del movimiento; la cuestión sin embargo es que ese movimiento no es estudiado de una manera inductiva, sino igualmente matematizada, al hacerlo relativo a las variables espacio-temporales y a las de fuerza. Con este instrumental teórico es posible ir a la experiencia y sacar a la luz ciertas constantes **fácticas significativas,** como, por ejemplo, la constante de la fuerza de una palanca, las cuales, sí pueden ser reducidas a la construcción teórica básica y hacerse depender de la teoría general de la materia física y de sus relaciones matemáticas básicas. No solamente las conoceremos siendo de determinada manera, sino que además tendremos las razones para considerarlas siendo necesariamente así. Nuestra certeza en ese caso será apodíctica, pues se basa en conexiones de razones establecidas a priori por medio de la construcción conceptual de las nociones básicas de la ciencia física. Esa es la tesis de Kant en textos como el siguiente:

> «La proposición de la fuerza de la palanca tiene una certeza empírica, pero también una certeza racional: podría ser conocida por medio de la razón. Que ciertas cosas son así, puede decirlo la experiencia, pero que tengan que ser necesariamente así, lo dice la razón. Esta última eleva la certeza, pues presenta los conocimientos como necesarios» (**Logik-Wiener,** XXIV, pág. 857).

Esto no es lo que sucede en las explicaciones químicas, ni en las disciplinas físico-experimentales. En estas disciplinas, cuando se da una razón de que las cosas sean así, no se está apelando a una construcción matemática de las relaciones de los elementos básicos de la realidad, no se está apelando a la noción general de 'materia', sino a ciertas correlaciones inductivas que, debido a su grado de generalidad, se están utilizando como principios explicativos. Estas generalizaciones inductivas no han podido ser reducidas a un caso dado de las leyes constitutivas de la materia: de ahí la ausencia de fundamentos últimos a priori para estas disciplinas y de ahí por tanto la diferencia de **status** con respecto a la física matemática o a la física aplicada. Esta ausencia de fundamentos últimos en un **cuerpo conceptual definitorio de la materia** se traduce en una ausencia de certeza en las explicaciones racionales: podemos tener siempre en ellas certeza de un mayor o menor grado de probabilidad de su verdad, pero en ningún caso consciencia de que las cosas tengan necesariamente que ser así, porque siempre quedan otras alternativas posibles desde nuestro concepto general de 'materia'. De hecho, por tanto, estas disciplinas no se adecúan con perfección al modelo de sistema racional propuesto por Kant, mientras que los desarrollos científicos derivados de la teoría general de la materia sí lo hacen. Esta es la razón de que Kant valorase más la construcción newtoniana que la de Kepler, de que diera a la ciencia físico-matemática más valor que a la química. Dos autores pueden avalar estas conclusiones. El primero de ellos trata sobre la valoración de la ciencia newtoniana; el segundo, sobre las razones por las que la química y las disciplinas experimentales pasarán a un segundo puesto en el terreno de las explicaciones racionales.

> «Con el sistema de leyes y fuerzas de Newton entraba en escena también el concepto metodológico de 'sistema', tanto en el sentido gnoseológico de un edificio doctrinal sobre las bases de una experiencia científica (un sistema doctrinal

filosófico por el cual la matemática desarrolla las leyes del movimiento) como en el sentido objetivo de un 'sistema natural'. 'Naturaleza; en sentido físico y astronómico, se considera aquí como 'sistema de leyes'. La filosofía natural de Newton no es un agregado de conocimiento empírico (de percepciones) sino un principio de experiencia posible, el cual sólo puede emerger como una Unidad, esto es, como un sistema según Principios. El principio de Newton se comprueba como 'una ley simple, fructífera en consecuencias regulares, de tal manera que a ella se le confía el mantenimiento de todo el edificio del Mundo', dice Kant en su propia y nueva concepción; esta fuerza de atracción de toda la materia, vale, sin que se pueda conocer su causa, para la explicación de los movimientos del edificio del Mundo' (HEIMSOEHT, **Studien**... pág. 30).

El segundo texto merece antes un comentario ya que sostiene las conclusiones acerca de la química y de las ciencias experimentales de una manera indirecta. En efecto, constituye un análisis de la moderna química en el que se hace patente que ésta necesita una fundamentación sobre una teoría general de la materia que permita su matematización. Así, dice el texto:

«En la química, se utiliza el concepto atómico de materia, para lo cual se exige no sólo vincular este concepto de materia con la evidencia matemática, sino también unas condiciones simples de conceptualización sistemática... La moderna química ha utilizado la hipótesis del Átomo de una manera amplia como medio de explicación. Ella pone como fundamento de su investigación un concepto de materia que puede ser divisible en tres grados: molares... moléculas y átomos» (STADLER, **Kants Teleologie,** pág. 95).

Era precisamente esto lo que Kant echaba de menos en la Química de su época: una teoría de la materia que pudiera ser matematizada. Su posibilidad no la negó, pero indudablemente el estado experimental de esta ciencia estaba aún bastante lejos de una sistematización conceptual matematizada. Es más, al proponer metodológicamente que una ciencia debía poseer este último requisito, estaba señalando el camino por el que había que avanzar para situar la investigación química a la altura de la ciencia física. Respecto a la física experimental se podría decir lo mismo: en la época de Kant se están empezando a hacer mediciones de la presión del aire, del calor, de la presión hidraúlica, de la luz, etc, etc, pero todos estos fenómenos están lejos de sistematizarse en un cuerpo doctrinal relacionado con una teoría general de la materia, como sucederá a finales del siglo XIX cuando los fenómenos del calor, la luz, la electricidad, el magnetismo y la atracción se vinculen en una nueva teoría general de la materia como energía. De ahí que Kant dé siempre el veredicto de que no pueden asimilarse a la ciencia newtoniana. Ello no podía redundar sino en el beneficio que representa dejar seguir libremente el rumbo de las investigaciones empíricas sin forzar la construcción de un sistema prematuro que introduciría el dogmatismo y las hipótesis inventadas para sostenerlo.

Para dirigirnos hacia la explicación de la necesidad de la Facultad de Juzgar Reflexionante en este contexto, debemos, sin embargo, reconocer la adecuación de la Ciencia Física pura al modelo de ordenación racional, justificándola por el hecho de que esta ciencia física se apoya en la constitución de una Naturaleza que opera como incondicionada en relación

con todos los fenómenos materiales, esto es, como fundamento último explicativo. La noción de 'Natur' es aquí fundamental y decisiva. Ahora bien, la constitución de una 'Natur' sólo es posible a través de un conocimiento conceptual y a priori, esto es por medio de una metafísica. La conclusión es inequívoca: la física matemática, la física aplicada, son ciencia justo porque tienen en su base un sistema conceptual o **una metafísica de la naturaleza** material. Si preguntamos por el fundamento de que una disciplina científica se acomode a la forma lógica de la razón, Kant responde que es posible si se deriva de los principios objetivos de una 'Natur', y que la constitución de una 'Natur' de la materia es posible justo porque hay una Filosofía Transcendental que ofrece un modelo de lo que debe ser una 'Natur überhaupt'. La filosofía transcendental es así el fundamento último del hecho de que la física pura se acomode a la forma racional de la Ciencia. Pero este asunto debe ser comprendido con precisión si no queremos vernos expuestos a las acusaciones de 'naturalización de la razón newtoniana' tan frecuentes en los críticos positivistas de Kant. Para ello debemos analizar el texto central de Kant a este respecto:

> «El conocimiento racional puro por meros conceptos se llama metafísica... Una ciencia de la Naturaleza que se llame así con propiedad, presupone una metafísica de la Naturaleza... que debe contener principios que no son empíricos (y por esto lleva el nombre de metafísica. Ella puede incluso no tener ninguna relación con objetos determinados de experiencia y por consiguiente no preocuparse de ninguna manera por la naturaleza de alguna cosa determinada del mundo sensible, tratando sólo de leyes que hacen posible de manera general el concepto de 'naturaleza'; esta es la parte transcendental de la Metafísica de la Naturaleza. Pero también puede ocuparse de la naturaleza peculiar de tal o tal especie de cosas de las que es dado un concepto empírico pero sin utilizar ningún otro principio empírico para el conocimiento de la cosa, que lo que contiene el concepto. Por ejemplo, se toma el concepto empírico de materia o de un ser pensante y se busca la extensión del conocimiento en lo que concierne a los objetos por medio de la razón a priori. Una ciencia de este género debe llamarse metafísica de la naturaleza... corporal o pensante, esto es, metafísica de la naturaleza particular (física o psicológica y no de la naturaleza en general) la cual aplica los principios transcendentales a los géneros de objetos de los sentidos» (**Anfangsgründe, Ed. Weischedel,** IX, pág. 13-14).

El análisis de este largo texto debe mostrar con claridad las relaciones de la **KrV** con la Ciencia Física, por una parte, pero debe ser el punto de partida para explicar la necesidad de la **K. der. T.U.**

Acerca de lo primero podemos establecer lo siguiente: la Metafísica de la Naturaleza, en tanto que ciencia racional y a priori, tiene dos niveles perfectamente claros: uno de ellos hace posible de manera general el concepto de 'naturaleza sensible'; el otro hace posible de manera más concreta el concepto de 'una naturaleza corpórea'. El primer nivel es el nivel transcendental y recoge naturalmente las conclusiones de la Analítica Transcendental. En ella se establece los principios sintéticos a priori que debe cumplir todo objeto empírico, se mantiene algo general que debe poseer todo lo que existe si ha de pensarse como objeto empírico:

debe ser dado en la intuición y debe determinarse en el tiempo como permanencia, sucesión objetiva y en simultaneidad con otros objetos; esto es, debe poseer una sustancia, unas relaciones causales o hechos y debe estar en relaciones recíprocas con otros objetos. Estos principios son los constitutivos de una naturaleza en sentido formal y general, ya que 'natur formaliter' significa «el principio interno de todo lo que forma parte de la existencia de una cosa» como objeto o «el primer principio interno de lo que forma parte de la posibilidad de un objeto» (**Anfangsgründe**, edic. citada, pág. 11). Ahora bien, dado que esta naturaleza es además de formal, general, establece el primer principio de posibilidad para que algo sea objeto empírico. Este objeto empírico puede ser estudiado por la ciencia, por la historia natural, por la química experimental, etc, pero siempre deberá acomodarse a los principios del entendimiento puro. La conclusión de BUCHDAHL se impone: «Lo que es claro es que los principios transcendentales de la **KrV** no son nunca una legalidad empírica ni una naturaleza newtoniana definida en términos de conceptos básicos y de leyes del movimiento» (**The Concept of Lawlikeness,...** pág. 168), sino una legalidad acerca de lo que debe poseer cualquier objeto empírico —externo o interno— para ser considerado como tal.

Ahora bien, hay en la realidad dos tipos de objetos dados: del sentido externo y del sentido interno; ambos deben cumplir los principios de la 'natur formaliter überhaupt', ambos deben acomodarse al 'modelo' que establece la filosofía transcendental para una naturaleza. De otra manera no serían posibles como objetos empíricos, si bien uno existe en condiciones espaciales y el otro en condiciones temporales. Hay por tanto dos clases de objetos empíricos: la materia y la capacidad de representar. Pero una vez dados, podemos intentar desarrollar las condiciones que debe cumplir todo objeto empírico para que pueda ser caracterizado como materia o como capacidad de representar; ello es posible porque sabemos de ciertos requisitos específicos que debe cumplir cada uno de ellos, a saber, darse en el espacio o en el tiempo. Si esa condición básica a priori albergara o condicionara otras condiciones a priori secundarias, tendríamos un concepto más concreto y a priori de cada uno de estos objetos empíricos, y por tanto más propiedades que deberá cumplir todo objeto para poder ser adscrito a cada una de estas clases. Estos condicionamientos derivados se referirán a la posibilidad de que la materia en general exista en el espacio o de que la capacidad de representar exista en el tiempo si han de verificar siempre permanencia, sucesión causal y reciprocidad de relaciones con otros objetos, y si además han de poseer las cualidades empíricas con que las apreciamos, tales como movimiento o la capacidad de sentir, de pensar, etc.

Como es sabido, Kant negó la posibilidad de que existiera la metafísica de la naturaleza pensante, dado que no había ningún medio para que pudieramos hacer una extensión de nuestro conocimiento a priori respecto de aquella forma de objeto empírico; su razón más básica es que no había posibilidad de construir conceptos matemáticos (a priori) relevantes respecto al contenido empírico de la realidad interna, con lo que no había manera de determinar a priori, conceptualmente, lo que existe temporalmente. Este no era el caso con el espacio, que permite una geometría que estructura y da leyes a un aspecto empírico central de la materia: el movimiento. El problema de Kant sin embargo seguía siendo el de la posibilidad de que la materia existiera como extensión y movimiento en el espacio si debía estar sometida a una permanencia, a una causalidad y a unas relaciones recíprocas. Si las fuerzas y el movimiento se consideraban variables definibles en términos de espacio y tiempo, entonces

era posible la construcción conceptual de una geometría física, en la cual se establecía una serie de leyes que debía poseer todo aquello que fuera considerado como materia. Se tenía así una verdadera metafísica de la naturaleza corporal establecida bajo el modelo de la metafísica de la naturaleza general, una vez añadida la cualidad del movimiento que es estrictamente empírica. Pero dado que hemos desarrollado el concepto de materia de tal manera que se hace posible la matematización de la misma por medio de la construcción geométrica de sus nociones básicas de fuerza, movimiento, reciprocidad de acción, etc, los principios así obtenidos son puros y a priori y constituyen el cuerpo de conceptos que fundamentan toda explicación física-matemática. Es, por tanto, esta metafísica de la naturaleza corporal la que va destinada a fundamentar la ciencia newtoniana.

Pero no se olvide que al establecer esta Metafísica de la Naturaleza Corporal — Methaphysik der körperlichen Natur— (op. cit., pág. 17), se está dando el **primer fundamento** de posibilidad de que algo que existe sea pensado como 'cuerpo'; este concepto condiciona todas las razones explicativas respecto de los objetos empíricos materiales. Los principios que constituyen esta metafísica no son dados por la razón, sino que son producidos por el entendimiento en tanto que trabaja con las intuiciones espaciales puras y las características generales que la Filosfía Transcendental propone como necesarias para cualquier tipo de objetos. De ahí que no se puede decir que sean principios **absolutamente incondicionados,** pero **operan como incondicionados** en el campo de las explicaciones científicas acerca de los objetos materiales. Sólo por ello puede la ciencia física adecuarse a la forma racional y llegar así a ser 'Wissenschaft'. Pero lo que nos interesa ahora es que por medio de esa construcción del concepto de materia, por medio del establecimiento de los principios que hacen posible la matematización de los fenómenos de 'fuerza', 'atracción', 'movimiento', etc., lo que se está haciendo es determinar todos los objetos empíricos materiales, se está profundizando en la comprensión de sus propiedades. Cuando se emplean esos principios para la explicación de la realidad empírica se está determinando ésta de acuerdo a aquellos principios, se está subsumiendo la realidad bajo ellos. El juicio que se produce entonces es determinante, y la facultad de juzgar que se utiliza es la Facultad de juzgar determinante. La Ciencia propiamente dicha es posible por tanto en virtud de la existencia de una tal facultad ahora ampliada, existencia que, por lo demás, es solidaria con la de una Metafísica concreta y con la constitución de una 'naturaleza formal de la realidad material'. Estas tres cosas, existencia de una Metafísica, de una 'naturaleza concreta' y de una facultad de juzgar determinante ampliada, son las decisivas para que los principios del entendimiento (naturalmente sintéticos a priori) puedan utilizarse como si fueran principios explicativos últimos y para que la ciencia física pueda adecuarse plenamente a la forma lógica de la razón. Por medio de ellas puede decir Kant que «llamaría conocimiento por principios (esto es, racional) a aquél que permite conocer lo particular en lo universal por medio de conceptos... Ahora bien, dado que todo conocimiento universal puede servir de mayor en un silogismo y dado que el entendimiento ofrece estas proposiciones universales a priori, podemos llamar también principios a éstas últimas en relación con su posible uso» (B 357-358); naturalmente Kant no utiliza la palabra Grudsätze, que era la empleada cuando se consideraban como principios del entendimiento, sino la palabra Prinzipien, que siempre hace referencia al uso lógico de la razón).

Desde esta consideración podemos ver desde otro ángulo, ahora más enriquecido, las

razones por las cuales las disciplinas experimentales no pueden referirse nunca a la facultad de juzgar determinante; no pueden derivarse desde el concepto de una 'naturaleza formal concreta' ni pueden, por tanto, adecuarse al modelo que propone el uso lógico de la razón. En efecto, toda disciplina empírica y experimental parte de la observación de ciertas entidades concretas, y de ciertos hechos de las mismas. Nuestro punto de partida aquí son los juicios de experiencia, esto es, casos concretos de relaciones de fundamento-consecuencia, de causa-efecto. Para que fuera posible la aplicación del modelo racional aquí, se necesitaría una de estas dos cosas: o ese hecho ha de poder ser reducido a la 'naturaleza formal' propia de todos los objetos corporales (el caso de la física aplicada) o bien, si esta primera posibilidad no se cumple dado que en ese hecho intervienen variables cualitativas que no son reducibles a la matematización de la materia (como lo sería, por ejemplo, y en tiempos de Kant, las relaciones entre los imanes o las relaciones entre los ácidos y las bases), hemos de podernos elevar al fundamento concreto que determina la existencia de ese hecho o tipo de hechos. En otras palabras: o hemos de subsumir el hecho en el concepto de 'naturaleza formal material' o bien hemos de **encontrar** el **primer fundamento** determinante concreto de la existencia de ese hecho o tipo de hechos. Pero este primer fundamento no sería sino la 'naturaleza material concreta' de ese hecho. Por tanto tenemos dos alternativas: o subsumimos el hecho en la **naturaleza general de la materia** o en la **naturaleza concreta de la cosa** que presenta el hecho. Ahora bien, del hecho de que el punto de partida sea un juicio de experiencia, se sigue que debemos elevarnos a su primer fundamento por medio de una recurrencia a la causa de la causa, y así sucesivamente. Esto sentencia el veredicto: fuera de la naturaleza formal general de la materia, constituida mediante la matematización de los conceptos básicos de la materia, no hay posibilidad de establecer ninguna 'naturaleza' a priori de cosas concretas. Por tanto, en las ciencias experimentales no puede haber facultad de juzgar determinante, y por tanto no puede haber 'Grundsätze' que hagan el papel de 'Prinzipien', permitiendo así la adecuación de un sistema de causas y efectos a la forma de la razón. Esta en el fondo la opinión de Kant en el siguiente texto:

> «Los principios empíricos no admiten representaciones a priori en la intuición; consiguientemente, los principios de los fenómenos químicos no hacen comprensible en lo más mínimo **su posibilidad**» (**Anfangsgründe, IX**, pág. 15).

En efecto, para que fuera más comprensible su posibilidad se tendría que alcanzar en la química el fundamento primero de posibilidad de algo, esto es, su naturaleza; pero esto es imposible porque la experiencia nunca da un 'primer' fundamento, nunca da lo incondicionado. De ahí que sin éste, o sin un análogo de éste, no pueda haber tampoco plena adecuación de la ordenación de un conocimiento a la forma de la razón.[7].

---

7 Acerca del concepto de primer fundamento o naturaleza, EWING ha confundido de una manera curiosa las tesis de Kant. Según EWING, «Kant tiene la confición de que el fundamento real y racional siempre pertenece a la esfera fenoménica, siendo por esta razón incognoscible» (**Kant's Treatment of...**, pág. 170). La cuestión es que el primer fundamento es incognoscible, pero no porque pertenezca a lo empírico, sino que o bien tenemos que elevarnos a él desde lo empírico, recorriendo entera la serie del tiempo, lo cual es imposible, ya que en la serie del tiempo no se nos da nunca la primera causa, o bien tenemos que conocerlo a priori de la misma, imposible si se considera que para ello se requiere un juicio sintético a priori, que nunca puede realizarse por faltar la intuición pura correspondiente.

Lo interesante es apreciar la modulación que ahora toma la noción de 'natur' y el sentido que adquiere cuando no hace referencia ya a la naturaleza formal en general de los objetos empíricos ni a la naturaleza formal concreta de todos los seres materiales, condiciones para que algo sea pensado como objeto o como cuerpo respectivamente, sino a la que posee una cosa particular como principio último y determinante de todas sus propiedades y formas de existencia de todos sus hechos y sucesos. Acerca de este problema se dice en **Methaphysik-Pöllitz** lo siguiente:

> «Desde un punto de vista metafísico 'Natur' significa el conjunto de todo principio interno y de todo lo que pertenece a la **existencia de una cosa.** Cuando se habla de **'Natur' en general,** sólo se habla de la forma, de **la manera en que un objeto** existe, y no significa nunca la naturaleza de ningún objeto» (XXVIII, pág. 221).

Quisiera indicar que este texto sería incomprensible sin nuestra exposición del segundo nivel de relación entre Realismo Empírico e Idealismo Transcendental. Todo lo que dice la **KrV** y los **Anfangsgründe** acerca de la noción de 'naturaleza' está interesado en el segundo de los sentidos que define la cita anterior, a saber: o bien en calificar la **forma de existencia** de algo como objeto empírico en general o bien con la de algo como objeto empírico material. Es un concepto dependiente por tanto de la problemática Transcendental, según la cual, los criterios para establecer la objetividad de algún campo de conocimiento deben siempre ser dependientes de las condiciones de intuiciones y de las condiciones de conceptualización propias de la subjetividad. Sin embargo, el primer sentido apreciado en el pasaje citado no es dependiente del contexto de la problemática Transcendental, sino que es un concepto que se integra y se comprende desde el reconocimiento de la tesis del realismo empírico según la cual el principio de existencia de una cosa no es la conciencia, sino algo dependiente de la propia realidad empírica; se trata en efecto de considerar la 'natur' de una cosa como aquel núcleo básico de su realidad a partir del cual se producen todas las determinaciones reales existentes de la cosa en cuestión. A nivel sistemático, dentro de la producción kantiana, esta noción debe relacionarse con la noción de 'esencia real-Wesen'.

Si apreciamos los textos donde aparece la noción de 'Wesen' es fácil acordar que se identifica con la noción de 'natur'. Así, por ejemplo, en el mismo **Vorrede** de los **Anfangsgründe** se nos dice que 'esencia' es «el primer principio interno de todo lo que pertenece a la posibilidad de una cosa» (op. cit., pág. 11). Desde esta perspectiva, la naturaleza real de esa cosa —no su naturaleza formal que se deriva del Entendimiento— sería todo aquello que se derive de su esencia real, pues «naturaleza significa una derivación —Ableitung— desde su principio interno de la diversidad perteneciente a la existencia de la cosa» (idem). La cuestión, entonces, es que para conocer la naturaleza real de una cosa de manera completa, se necesita derivarla desde su primer principio interno o esencia y que, por eso, todas las operaciones destinadas a conocer la realidad empírica deben ir destinadas al descubrimiento de la esencia real. Así, en **Logik-Jäsche** se dice: «para el conocimiento de la esencia real se requiere el conocimiento de los predicados de los cuales aquella es el principio determinante de lo perteneciente a **su existencia**» (IX, pág. 61-62). La conclusión es fácil: puesto que la esencia real debe ser conocida a través del conocimiento de los predicados que determina en las co-

sas, es siempre inalcanzable. «La esencia real no podemos conocerla en la naturaleza». (**Methaphysik-Schön,** XXVIII, pág. 493); «podemos referir las propiedades conocidas a un principio interno... de ahí que la esencia real no sea investigable» (op. cit. pág. 583), «somos incapaces de descubrirla» (**Logik**-IX, pág. 62). Lo decisivo es que si conociéramos la esencia real, podríamos tener un conocimiento deductivo de todas las propiedades y determinaciones reales de las cosas, podríamos conocer su naturaleza. Podríamos saber con certeza por qué determinado suceso ocurre en determinado tiempo y por qué ocurrirá así en el futuro. Y naturalmente, aquí también podríamos tener una adecuación total a la forma lógica de la razón: la vinculación entre el principio interno y las determinaciones reales sería la de necesidad, y la proposición que la expresara sería un principio al cual podríamos subsumir las propiedades concretas con certeza absoluta. Como dice Kant: «si pudieramos conocer la esencia real, nuestras explicaciones de la naturaleza serían muy fáciles». (**Methaphysik-Schön,** XXVIII, pág. 493). Pero es este un **desideratum** que siempre quedará sin cumplir. Todos los sueños acerca de un deductivismo absoluto deben desterrarse; toda pretensión de hacer depender todo el conjunto del conocimiento empírico de un único principio, como en algún momento sugirió la metafísica racionalista, debe declararse baldía. Queda por recoger una conclusión: la existencia de la realidad empírica es dada porque como tal existencia es empíricamente inexplicable. Pero el discurso transcendental no se interroga por ese problema, sino por el de la 'natura formaliter', esto es, no por la existencia, sino por la forma de pensar la existencia como objeto. Ahora estamos en un terreno propio del Realismo Empírico porque buscamos un conocimiento de que ciertos **HECHOS, SUCESOS, CAUSAS, EFECTOS, EXISTAN.**

El motivo de esta negativa a conocer la esencia real es fácil de comprender en un filósofo que ha realizado una crítica de la facultad de la razón. En el fondo, la esencia real es lo incondicionado en relación con la serie de determinaciones reales existentes de una entidad empírica concreta, incondicionado que debemos alcanzar partiendo de esas mismas propiedades concretas. Por medio de la experiencia, sin embargo, no se puede dar algo incondicionado, y por medio de la razón no se puede poner. Para explicar las determinaciones concretas de las cosas podemos establecer ciertas causas, pero estas a su vez necesitarán de otras y así indefinidamente, sin llegar nunca a una causa tal que desde ella pudieramos 'deducir' toda la serie. Pero la razón carece de capacidad de conocimiento de lo incondicionado respecto de lo empírico; nuestra razón no ofrece, como dice RABADE, la esencia, no es 'ratio-essentia' (**La concepción kantiana**... pág. 11). Si nuestro conocimiento empírico ha de tener forma racional no es desde luego debido al hecho de que tenga verdaderos 'Prinzipien' constitutivos de las distintas naturalezas empíricas, esto es, representaciones conceptuales acerca de la realidad de las que hacer seguir de una manera necesaria un conocimiento acerca de sus hechos de existencia, pues nunca será conocimiento originario, nunca proporcionará el 'Ursprüng' de los efectos que se establecen en sus juicios empíricos[8].

---

8 En efecto, 'Ursprüng', según afirma **Die Religion** no es sino «el primer fundamento de un efecto, esto es, aquella causa que no es en sí misma un mero efecto de otra causa» (VI, pág. 39). Según la Reflexión 4756, «El origen —Ursprüng— es algo perteneciente a una idea de la razón.»

La cuestión entonces es: ¿Cómo puede hacerse del conocimiento empírico, concretamente, de las disciplinas experimentales, un conocimiento ordenado según la forma de la razón? ¿Cómo puede hablarse de estas disciplinas en términos de sistemas? ¿Cómo pueden tener principios empíricos? Si estas preguntas han de tener respuestas deben poder explicar cómo a partir de simples juicios de experiencias, que designan y refieren a un hecho en unas coordenadas espacio-temporales, son posibles los sistemas empíricos; cómo es posible el uso empírico de la razón. Pero sea cual sea esta contestación queda claro que este uso de la razón en lo empírico no podrá ser pleno. Lo sería si tuviéramos conocimiento de la esencia real, conocimiento que establecería un principio de la forma. «Si algo posee la esencia real X, **necesariamente** tendrá en su existencia las determinaciones a, b, c, d,... n», lo que traducido en términos temporales sería «Siempre que haya X, existirá a, b, c, d,... n». Pero sólo conocemos juicios de experiencia que expresan una relación causal del tipo «Y es la causa de a», que traducido a términos temporales sería «Para cualquiera, ahora, Y antecede irreversiblemente a 'a'». El abismo entre estas dos expresiones sólo podría ser salvado por alguien que se encontrara en toda la serie del tiempo y que pudiera haber tenido en todo momento conocimiento de la ocurrencia expresada en el juicio de experiencia «Y es la causa de 'a'». Entonces podría decir «Siempre que Y, existió 'a'». Aquí habría un juicio que tendría el mismo **status** lógico que un principio racional respecto al pasado. Es esto precisamente lo que está puesto en duda, ya que no es posible recorrer toda la serie del tiempo. De cualquier manera, ni siquiera así valdría para el futuro. Esto quiere decir que la adecuación de las disciplinas empíricas a la razón no lleva consigo la posesión de principios racionales en cuanto a la **'materia'** o contenido de los mismos, sino sólo en cuanto a la **forma** (cf. **Logik-Blomberg,** XXIV, pág. 152 y **Logik-Pölitz,** idem, pág. 554. ¿Cómo adquieren los juicios de experiencia **forma** de principios racionales? Esta es la pregunta.

La contestación es la de que para ello se necesita una capacidad especial: la Facultad de Juzgar Reflexionante. La necesidad viene justificada por el hecho de que nuestro entendimiento sólo ofrece a priori **formas** de calificar en el pensar la existencia empírica desde las cuales no se puede derivar las reglas empíricas de los hechos, de que nuestra razón no puede dar la esencia real, de que por medio de la experiencia no se llega nunca a lo incondicionado, y de que no tenemos ninguna capacidad de intuirlo, pues este incondicionado tendría que ser una cosa en sí y no podemos ni siquiera imaginar la posibilidad de un intelecto intuitivo[9]. La facultad de juzgar reflexionante se presenta así como la herramienta que per-

---

9 ERNST, en un antiguo estudio, vio perfectamente clara esta cuestión: «El entendimiento posee el fundamento de las leyes que determinan la naturaleza como mundo fenoménico, pero no las leyes determinantes para la posibilidad de la existencia de la naturaleza en la diversidad de sus formas leyes empíricas. Las leyes de la naturaleza según esta perspectiva sólo pueden residir en un entendimiento intuitivo, no en uno discursivo, por consiguiente en un entendimiento divino. Tenemos así la distinción entre el concepto de naturaleza de la **KrV** y el de la **K. der U.**: en el primer caso, la naturaleza es el mundo fenoménico, en el segundo tenemos una naturaleza como cosa en sí. La legislación acerca de esta última reside en el entendimiento divino. Nosotros tenemos un sucedáneo de éste: La facultad de juzgar y su principio» (**Der Zweckbegriff bei Kant...**, pág. 22).

mite a la razón tener un uso formal en la construcción de los conocimientos empíricos y experimentales en sistemas ordenados. Y sólo es necesaria porque lo existente es meramente dado en su existencia, pero nunca explicado en su mero darse; vale decir, es necesaria porque aceptamos el Realismo empírico.

§ 5.- LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD DE LAS CONSTRUCCIONES RACIONALES EMPIRICAS Y DE LA UTILIZACION DE LA RAZON EN EL CONOCIMIENTO EMPIRICO

El conocimiento histórico y el conocimiento racional poseen dos funciones esencialmente distintas y complementarias. Uno entra en función justo cuando no hay posibilidad de utilizar el otro. Así, si digo «el sol quema las piedras» y tengo un juicio de percepción en el que fundamentar esta expresión, no hago intervenir aquí ningún tipo de conocimiento racional. Mi certeza es empírica e inmediata. Kant llama a esta certeza 'originaria' (**Logik-Pölitz,** XXIV, 554). Pero si me enfrento a algo que está caliente y digo «Esto es así porque el sol lo ha calentado», ya no tengo un juicio de percepción sobre el que apoyar esta expresión. Estoy reduciendo un caso que no he visto a otro que he visto, un hecho del que conozco su causa a la causa de otro hecho cuyo efecto es semejante al actual. Estoy dando por lo tanto una razón donde me falta la causa, para así reestablecer un juicio de experiencia desde la comprobación de alguna de sus dos partes: o causa o efecto. Para hacer eso necesitamos que ciertos hechos conocidos con anterioridad sean usados como reglas explicativas de la realidad presente, esto es, sean elevados a proposiciones que tienen la forma de un principio racional.

Kant pensaba que los juicios de experiencia sólo podían utilizarse como reglas empíricas que sirvieran de principios en las explicaciones, por medio de dos operaciones típicas de la facultad de juzgar reflexionante: la inducción y la analogía. Estas operaciones son los razonamientos de la facultad de juzgar reflexionante, Schlüsse der Urteilskraft (reflektierenden) (Logik-IX, pág. 131), y sólo a través de ellos tiene la razón un uso en el conocimiento empírico. Es aquí, en este contexto, donde deben tratarse estos dos puntos centrales de cualquier epistemología y no, como otros comentaristas han pretendido, en la Segunda Analogía de la Experiencia [10]. Mientras que no se relacione la facultad de juzgar reflexionante con es-

---

10 Un reciente tratadista de esta cuestión G. BRITTAN, afirma categóricamente: «Muchos comentaristas han considerado la segunda Analogía de la Experiencia como la solución del problema de la inducción; **lo es» (Kant's Theory of...,** pág. 188). Sin embargo, otros comentaristas han sido más cuidadosos en la apreciación del contexto donde deben jugar estas nociones. Así, por ejemplo, cf. HEIMSOET, ha tratado estas cuestiones en el contexto de la doctrina transcendental del método (cf. **Tranzendentale Methodenlehre,** 650, 738). En sus **Studien** trata este tema en relación con la investigación científica efectiva, por ejemplo, con la forma de investigar de Kepler. Aquí refiere un abundante material secundario. Cf. pág. 20-21.

tos dos conceptos no se entenderá, sin embargo, la problemática kantiana de la experiencia empírica ni su epistemología. No obstante, no se puede decir que Kant sea explícito en la definición de estos dos procedimientos de la facultad de juzgar, lo que puede ser explicado por el hecho de que los consideraba poco problemáticos o bien establecidos por la práctica científica. De ellos sabemos que van destinados a proporcionar universalidad a los juicios de experiencia, si bien ésta no puede confundirse nunca con la realmente racional, sino que se trata de universalidad empírica, «simple 'analogon' de la anterior» (**Logik**-IX, pág. 131). Para esta misión, los dos procedimientos siguen direcciones contrarias: tenemos una inducción cuando unos casos dados, causalmente relacionados hasta ahora, pueden darnos motivos para suponer que también lo serán en el futuro. En efecto, dado un juicio de experiencia «Y sigue causalmente a X» reproducido en un número determinado de casos, **suponemos** que ahí está actuando un principio determinante —esencia real— que nos permite concluir que siempre que se dé X, se dará Y. La idea de 'siempre' se introduce en nosotros al mismo tiempo que nos representamos que hay un **principio determinante,** aunque desconocido, que juega siempre de tal manera que cuando se presenta X, se presenta Y; así universalizamos la proposición de experiencia, generalizamos la relación causal para un futuro, vinculamos de una manera más fuerte la causa con el efecto: de ser una determinación concreta de una existencia dada, la hacemos resultado necesario de un principio que suponemos. La inducción consiste en la conclusión o en el paso desde un número de casos a una proposición que quiere valer para toda experiencia posible, para toda la serie del tiempo. Esta es una operación de la facultad de juzgar reflexionante porque se exige como paso previo el establecimiento de una gran cantidad de casos dados, lo cual no puede realizarse de otra manera que a través de un gran número de reflexiones sobre lo particular. Pero sólo se produce el salto a la afirmación de una relación causal como **universal**, a partir de la suposición de que esta relación causal está siendo determinada por un **principio real o esencial** interno a la cosa que la hace necesaria. Por tanto es fácil tomar consciencia de que la actividad inductiva se halla determinada en general por una condición que implica una cierta concepción de la realidad. El problema de la inducción será, desde esta perspectiva, la justificación de esa concepción de la realidad.

Una proposición que ha sido establecida como resultado de un razonamiento inductivo puede jugar como principio empírico posibilitante del uso de la razón en el terreno empírico. En efecto, una tal proposición es hecha valer para 'siempre', o se le supone de esta manera; con ello podemos hacer dos tipos de operaciones: o bien prever que un suceso determinado va a tener lugar cuando una cierta causa ha sido reconocida, o bien, y después de habernos asegurado que un determinado efecto tuvo lugar en unas ciertas circunstancias típicas, explicar el efecto como producido por su causa, esto es, por la causa que establece la regla empírica. En ambos casos, deductivo o reductivo, estamos dando razones, porque en el primero no tenemos conocimiento histórico del efecto, y en el segundo no lo tenemos de la causa.

El razonamiento de analogía tiene una dirección distinta: si hemos observado por medio de la reflexión que muchas cosas de una determinada forma poseen cierta propiedad, **suponemos** (por analogía) que dicha propiedad también se da en todas las cosas de esa forma que no hemos observado. Aquí también extendemos un hecho, lo universalizamos y lo convertimos en regla racional que nos permite, sin que medie un juicio de experiencia, atri-

buir a cualquier cosa de una clase una cierta propiedad. En efecto, tenemos la especie conceptualmente definida X, tenemos los hechos «X (a) posee Y» y por medio de la analogía suponemos que siempre que haya un individuo que corresponda a X deberá tener la propiedad Y, aún cuando aún no nos hayamos enfrentado a todos los individuos de esa clase. La cuestión es que aquí, como en la inducción, el paso de una expresión acerca de 'muchos' a una proposición acerca de todos, sólo es posible porque se **supone** que esa propiedad está siendo determinada por un principio real que opera en todas las cosas de una cierta clase, o lo que es lo mismo, que, esta clase de cosas constituye un **género,** esto es, un conjunto en el que todos los individuos poseen un único **principio real.** Siempre que hay una cosa de una forma se le supone sometida al género en cuestión y por medio de esta suposición se afirma que debe poseer una característica Y. Hay en la analogía también una cierta concepción implícita de la realidad que la fundamenta, y que a su vez debe ser fundamentada.

Kant llama al principio sobre el que se basa la inducción 'principio de universalización' —Prinzip der Allgemeinmachung— y al que sostiene a la analogía 'principio de especificación' —Prinzip der Spezifikation—. Acerca de ellos dice que se fundamentan en un principio más general según el cual «una pluralidad no concuerda en una unidad sin un fundamento común, sino que lo que conviene de esta manera a una pluralidad proviene necesariamente de un principio común. Este es el principio que sirve de fundamento a la facultad de juzgar» (**Logik**-IX, pág. 132). Indudablemente, tanto por medio de la analogía como por medio de la inducción, se da unidad a una diversidad y, por tanto, su realización supone la existencia de ese principio, a saber: que una cierta realidad posee un mismo principio real. Pero ¿qué nos permite tener este principio?, ¿cómo podemos justificar este principio? Naturalmente, la segunda Analogía no juega aquí como justificación, pues todo lo que ella garantiza es la regularidad general del mundo fenoménico, no la existencia de un principio común que permita explicar la constancia en la aparición de cierta propiedad en cosas de una misma forma, o en la relación causal constitutiva de cierto hecho. Tampoco desde luego puede fundamentarse la inducción por la costumbre, pues somos plenamente conscientes de que es una necesidad para la ordenación del conocimiento empírico y de las cosas que son necesarias no se puede decir que hayan sido establecidas por la costumbre. No podemos suponer que conocemos con costumbres contrarias. Pero al mismo tiempo, la razón no juega en este contexto, sino que, precisamente, ambos razonamientos son realizados por la facultad de juzgar, debido a la incapacidad de la propia razón para ofrecer principios empíricos que le permitan jugar un papel sistematizador en el terreno de lo empírico. Hume y los racionalistas quedan aquí igualmente excluidos, como ya era, por lo demás, la estrategia de la **KrV**. La única salida, por ello, es que sea un principio que la propia facultad de juzgar reflexionante se da a sí misma para posibilitar la búsqueda y el establecimiento de lo universal, y de esta manera hacer que los conocimientos del entendimiento puedan adecuarse a la forma de la razón. La necesidad de tal principio es por tanto, en última instancia, analógica a la del principio de la facultad de juzgar estética: si bien éste permitía la concordancia entre imaginación y entendimiento, el nuevo principio permite la concordancia entre entendimiento y razón. Así, en la **KrV**, al exponer una de las leyes que en la **K. der U.** será una concreción del principio de finalidad formal, dice que ella (la ley de la continuidad en la naturaleza), «ha sido precisamente la que ha dado lugar a la sistematización del conocimiento de la naturaleza... (siendo) evidente que

juzga la economía de causas fundamentales, la diversidad de efectos y la consiguiente afinidad entre los miembros de la naturaleza **como algo** que es en sí mismo **conforme a la razón»** (B 688-89).

5 1.- EL PROBLEMA EN LA «KRV»

El problema que nos debe ocupar ahora es el de la justificación del principio básico de la facultad de juzgar, esto es, del principio común de la analogía y de la inducción, dado que dice algo de lo real, y además pretende decirlo de una manera necesaria, y por tanto a priori. Pero si decir que allí donde nuestra facultad de reflexionar establece una unidad, debe suponer la existencia de un principio real que permita esa unificación (en el caso de la analogía significaba que debía haber un principio genérico real como fundamento de que haya una unidad de objetos coincidentes en ciertas características y en el caso de la inducción, por otra parte, significaba que debía haber una identidad de **fundamento real** para que una relación casual se suponga permanente en el futuro), si decir todo esto es hacer un juicio necesario para el uso de nuestras facultades en la ordenación de la realidad, entonces es **algo muy parecido** a hacer un juicio sintético a priori cuya justificación debe ser transcendental. Esta es la tesis al menos de la **KrV** expuestas en dos textos bien explícitos:

> «Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que **parecen ser** transcendentales y, si bien no contienen más que **ideas** destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón..., poseen, en **cuanto proposiciones sintéticas a priori,** una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; estos principios sirven además como regla de la experiencia posible» (B 691). [Subrayado mío.]
>
> «La ley del continuo en la naturaleza debe basarse en fundamentos puramente transcendentales, no en fundamentos empíricos» (B 688).

Sin embargo, trasladar estas conclusiones, sin más, a los desarrollos que Kant realizará en la **K. der U.** es imprudente. No hay que olvidar un hecho significativo: en la **KrV** los principios que permiten la inducción y la analogía (los principios de generalización y especificación) dependen de la razón, forman parte del uso regulador de la razón y no hacen sino representar a la naturaleza de acuerdo a la idea de sistema. Y esto no es una tesis de la **K. der U.,** ya que, como es sabido, estos principios dependen del propio principio de finalidad, que la facultad de juzgar se da a sí misma con plena autonomía.

Ello obliga de entrada a considerar la **K. der U.** como una revisión y una profundización en los temas de la Dialéctica Transcendental, y concretamente sobre los temas del Apèndice, consituyendo así la fijación definitiva de temas tan viejos en el pensamiento kantiano [11].

---

11 En efecto, estos temas aparecen ya en el §30 de la **Dissertatio,** donde de una manera más cercana a las tesis de **K. der U.** se mantiene que hay ciertas normas que no son sino principios de conveniencia para

Con ello tenemos aquí otro caso donde la **KrV** se nos muestra como una obra aún sometida a evolución. Esta evolución era necesaria, como veremos, porque tampoco la posición de la **KrV** respecto de estos temas es, ni mucho menos, madura. Podemos exponer ahora el tratamiento que reciben estos principios de especificación y generalización (y las demás leyes en que se concretan) en el Apéndice a la Dialéctica Transcendental y posteriormente veremos cómo se clarifican en la **K. der U.**

En principio, no puede haber duda de que Kant se refiere a los principios que posteriormente serán el fundamento de la analogía y la inducción, sólo que la **KrV** los considera como **máximas de la razón** que no se derivan de la constitución del objeto ni contribuyen a ella, sino que son producidos por el propio interés de la razón en su uso empírico; por consiguiente, son subjetivos, no objetivos (B 694). Estas máximas son las de homogeneidad, especificación y continuidad de la naturaleza (B 686), que constituyen en otro pasaje los principios de especificación y de agregación que claramente se refieren a los ya conocidos por nosotros, si bien el nombre de 'principio de agregación' desaparecerá con el tiempo. Con todo, su función es la misma que la del principio de generalización, pues ambos tienden a construir un principio único que englobe a una diversidad de hechos experimentados (cf. B 695). Por medio de estas máximas o principios se posibilita una representación de la realidad concordante con la idea de un sistema lógico, permitiendo así «poner en práctica el uso empírico de la razón» (B 691), que es, por otra parte, la finalidad reconocida por nosotros en las páginas anteriores a estos principios. Pero es preciso insistir: es la razón misma la que propone representarse a la naturaleza de acuerdo con las máximas y los principios expuestos y ello porque Kant atribuye a la razón la actividad de **reflexionar** sobre la diversidad particular con la finalidad de alcanzar un principio universal. En efecto, «lo peculiar de la razón, lo que ella **intenta** lograr es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a través de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone una idea, la de la forma de un todo de conocimiento anterior al conocimiento concreto de las partes» (B 673), siendo así que en la **K. der U.**, los intentos de sistematización son cosa de la facultad de juzgar, aún cuando la razón siga brindando la idea de sistema que ella produce. Ahora bien, en la **KrV**, para que esta idea de sistema lógico sea utilizada en la ordenación de lo real, se requiere que esta misma razón disponga de «principios transcendental de la razón», lo que contraviene totalmente a la **K. der U.**

Lo decisivo, sin embargo, puede ser el especial tratamiento que da Kant a estos principios en la **KrV**. Primero y ante todo, el hecho de considerarlos como **principios de la razón** ya es sintomático de su inmadurez: no son principios acerca de nada incondicionado y por lo tanto no son propiamente de la razón; segundo, dice Kant que sin ellos «no habría razón (B 679), cuando debiera decir que sin ellos no habría uso empírico de la misma, como establece en otro pasaje (B 680); pero lo tercero y más importante es que en la **KrV**, los principios por medio de los cuales se posibilita ese uso empírico de la razón, **se imponen a la realidad**, esto es, se hace de ellos juicios sintéticos a priori. Así se afirma en los siguientes textos:

---

el juicio —'principia Convenientiae'— sin los cuales no sería éste posible. Para esta cuestión de la relación de la **Dissertatio** con el Apéndice de la Dialéctica Transcendental y con la **K. der U.**, cf. FRAISSE, **Teleologie et Theologie...**, pág. 487 ss. Cf. también KEMPS, SMITH, **A Commentary...**, pág. 548).

«La razón presupone la unidad sistemática de las diversas fuerzas, ya que las leyes particulares se hallan sometidas a otras más generales; la no multiplicidad de principios no sólo queda convertida en un principio económico de la razón, sino en una ley intrínseca de la naturaleza —**Innere Gesetz der Natur—**» (B 678)

«De hecho no se entiende cómo puede haber un principio lógico de la unidad racional de las reglas si no presuponemos otro tipo de principio transcendental, por el cual se admite a priori semejante unidad sistemática como necesaria, como **inherente a los objetos mismos**» (B 678-9)

«La conocida regla escolática según la cual no hay que multiplicar innecesariamente los principios... quiere decir que **la naturaleza de las cosas mismas** —die Natur der Dinge selbst— ofrece materia a la unidad de la razón... Acaso pudiera creerse que éste es un simple pretexto de economía por parte de la razón tendente a dispensar a ésta del mayor esfuerzo posible... Ahora bien, es muy fácil distinguir semejante propósito interesado de la idea... de que la razón, a pesar de ser incapaz de determinar los límites de esta unidad, no implora en este caso, sino que **impone**» (B 680-681).

Desde estos textos se comprende fácilmente que Kant, siempre que se refiera a la existencia de una ley acerca del uso lógico de la razón, establezca que para su uso efectivo en lo real se requiere además un principio transcendental. Así, al hablar de la ley lógica de especificación, dice: «Se comprende con facilidad que esta ley lógica no tendría sentido ni aplicación si no se basara en **una ley transcendental de especificación...** La especificación empírica pronto se para en la diferenciación de lo diverso si no va dirigida por la ley transcendental de especificación-transzendentale Gesetz der Spezifikation» (B 684-685). Lo mismo le sucede a la ley lógica de continuidad (B 688). Según todo esto, la razón propone, o mejor, impone **leyes** a lo real empírico, contribuye a la determinación de lo que es la naturaleza misma, con lo que su actuación está condicionando toda experiencia posible (B 691). De aquí a considerar la razón como una facultad legislativa a priori de lo que es la realidad en sí misma, va sólo un pequeño paso. Esta es la inmadurez de la **KrV** a este respecto y una vez más debemos ver en ella una consideración abusiva de lo que las facultades subjetivas pueden imponer a una realidad cuya existencia es independiente de las mismas, esto es, una mala comprensión de lo que un Realismo Empírico debería implicar. Esta inmadurez puede ser resumida en el siguiente texto de Kant:

«Que la **constitución** de los objetos o la naturaleza del entendimiento que los conoce en calidad de tales esté **en sí destinada** a tal unidad; que ésta pueda ser postulada a priori en cierta medida **incluso prescindiendo de este interés de la razón;** que pueda decirse que todos los conocimientos posibles del entendimiento (entre ellos los empíricos) tienen unidad de razón y se hallan bajo principios comunes de los que pueden derivarse esos conocimientos independientemente de su diversidad; saber todo esto constituiría un principio transcendental de la razón —transzendentale Grundsatz der Vernunft— el cual haría necesaria la Unidad sistemática **no solamente de una manera subjetiva y lógica, como método, sino de una manera objetiva** —welcher die systematische Einheit nicht

> bloss subjektiv und logisch, als Methode, sondern objektiv notwendig machen würde.» (B 676) [Subrayado mío]

Según este texto, cuando pensamos que la naturaleza se acomoda a la unidad sistemática que postula la razón, no sólo estamos proponiendo una condición metodológica, de cara a una mejor ordenación de los objetos de la experiencia, sino que además estamos representándonos **cómo debe necesariamente ser** la realidad objetiva. Y esto no es una doctrina madura; al menos no será una doctrina de la **K. der U.**

Pero no se crea que estas afirmaciones, que casi parecen hacer de las condiciones del uso empírico de la razón y de la sistematización de la realidad empírica algo constitutivo de la misma, no se hallan en parte contradichas por otras donde se matiza de una manera muy clara su condición de meras máximas, de principios heurísticos, o de supuestos de carácter subjetivo. Los textos más importantes desde este punto de vista son B 694, B 681 y B 682, B 689. Así, en el primero de estos textos se establece que «todos los principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento de ese objeto, los llamo máximas de la razón. Hay pues máximas de la razón especulativa que no poseen otra base que su interés especulativo, aunque **parezcan** principios objetivos»; en B 681 se dice que por medio de ellos «cada uno **supone** —jederman voraussetzt— que esa unidad de la razón es adecuada a la naturaleza misma». En B 682 se nos dice que, «de acuerdo con este principio transcendental, **se presupone** necesariamente una homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible»; por último, en el cuarto texto aludido (B 689) se afirma que «la continuidad de las formas es una simple idea». La oscuridad de los plantemaientos kantianos a este respecto llega a su límite, sin embargo, en B 691; para constatarlo podemos citar el pasaje en cuestión:

> «Lo notable de estos principios y lo único que de ello nos interesa es esto: que parecen ser transcendentales, y, si bien no contienen más que **meras ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón..., poseen, en cuanto principios sintéticos a priori,** una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; estos principios sirven además como regla de la experiencia posible, cuyo empleo, como **principios heurísticos,** da también buenos resultados, sin que pueda llevarse a cabo una deducción transcendental de los mismos, la cual es siempre imposible en relación con las ideas, tal y como hemos demostrado antes.» [Subrayado mío]

La incoherencia de este texto es total: por una parte, se consideran las máximas que estudiamos como dependientes de ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, y se establece que sólo pueden emplearse como principios heurísticos y no constitutivos de la realidad; por otra parte, se les da el rango de juicios sintéticos a priori, de principios transcendentales y de reglas de la experiencia posible, de las cuales, sin embargo, no es posible una deducción transcendental. Estas dos valoraciones son claramente antinómicas. Un conflicto derivado de éste puede encontrarse en otros dos pasajes importantes del Apéndice: en B 694 y B 689. En el primero de ellos se nos define la noción de 'máxima'; como ya ha sido citado, sólo recordaremos que dicha definición giraba en torno a la idea de que, para que algo fuese 'máxima', debía derivarse exclusivamente del interés de la razón respec-

to de la perfección de un cierto conocimiento. La consecuencia más clara de este tratamiento consiste en hacer de las 'máximas' un principio subjetivo, «aunque parezcan objetivos — ob es zwar scheinen mag, sie wären objektive Prinzipien—». Su interés, por tanto, es esencialmente metodológico. Pero es esto precisamente lo que se niega en el segundo pasaje, donde Kant establece que la ley transcendental de la continuidad de la naturaleza «juzga la economía de las causas fundamentales, la diversidad de efectos y la consiguiente afinidad entre los miembros de la naturaleza... Es manifiesto que estas leyes llevan **su carta de recomendación por sí mismas y no en calidad de meros procedimientos metodológicos.»** [12].

La única conclusión que permiten estas constataciones es la de que el Apéndice a la Dialéctica Transcendental es un ensayo inicial de sistematización de los temas que posteriormente serán estudiados desde el principio básico de la finalidad [13]. Es éste el que fundamenta los supuestos de generalización y especificación y el que determina con claridad su status. Que ambas partes de la obra kantiana deben vincularse justo en este problema, que a su vez —no se olvide— quería justificar la analogía y la inducción, es evidente al comprobarse que la **I Einleitung** habla de esas máximas de generalización y especificación como propias de la facultad de juzgar (XX, pág. 211). Lo mismo se dice en **K. der U.**, § V (T.V., págs. 182-185). Lo importante es que todas las 'máximas' **se resumen** en el principio de la Idoneidad de toda la naturaleza con nuestras facultades de conocimiento (**K. der U.** V, pág. 186) y, más concretamente, con la idea de la forma lógica de un sistema (**I Einleitung,** XX, pág. 215). Las 'máximas' de generalización y especificación que posibilitan la inducción y la analogía se fundamentan, por tanto, en el principio de finalidad (idem. pág. 219 y **K. der U.**, pág. 184). Dado que la analogía y la inducción son los medios según los cuales se pueden llevar a cabo las construcciones racionales del conocimiento, no podemos sino concluir que todas ellas tienen como presupuesto el principio de finalidad. Es éste el que debemos estudiar en la obra de 1790.

5 2.- EL PROBLEMA EN LA «K. DER U.»

Todo lo que sigue va destinado a exponer el juego del principio de la técnina formal de la naturaleza en la fundamentación de las construcciones empíricas racionales. Acerca

---

12 Este carácter contradictorio del Apéndice es señalado por KEMP SMITH: Postular la unidad es proponer «una unidad meramente lógica o más bien metodológica. Los parágrafos (en los que Kant defiende esta posición) están intercalados entre B 673 y B 691, donde se propone una consideración directamente opuesta, a saber: que tales principios no son ni meramente hipotéticos ni meramente lógicos, sino que exigen realidad y descasan en principios transcendentales, condicionando la posibilidad de la experiencia, pudiendo afirmarse como necesarios a priori y válidos objetivamente» (**A Commentary**, pág. 549).

13 Cf., para esta posición, MONTERO, **El Empiritismo kantiano**, pág. 260: «Con ello la Crítica del Juicio enlaza con el Apéndice de la Dialéctica Transcendental.»

de dicho principio lo primero y fundamental a tener en cuenta es que no se origina por la razón, como era la teoría del Apéndice de la Dialéctica Transcendental, sino por la propia facultad de juzgar, aún cuando su finalidad sea la de posibilitar el uso de la Razón [14], al regular la búsqueda de lo universal que ésta requiere para jugar su papel en las explicaciones según principios. Naturalmente, en la **K. der U.** queda perfectamente aclarado su carácter de presupuesto (**I Einleitung,** pág. 104), de máxima subjetiva (op. cit., pág. 205) y de principio regulador (op. cit., pág. 210) de la reflexión sobre lo particular con la finalidad de encontrar lo universal (op. cit., pág. 213; **K. der U.** pág. 186). Desde estas posiciones es fácil establecer una conclusión: el principio de finalidad se lo da la propia capacidad de juzgar para su propia utilización y en función del uso lógico y empírico de la razón, y no para determinar por medio de él a la propia realidad o a la propia naturaleza:

> «por lo tanto sólo a sí misma puede la facultad de juzgar darse ese principio transcendental como ley... pero no **prescribirlo** a la naturaleza: porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige por la naturaleza y no ésta por las condiciones según las cuales tratamos de obtener de ella un concepto totalmente contingente con respecto a éstas» (**K. der U.** V, pág. 180)

La diferencia entre esta posición y la de la **KrV** reside esencialmente en el hecho de que aquí, en la **K. der U.,** Kant mantiene que la facultad de juzgar no prescribe nada a la naturaleza, mientras que en el Apéndice a la Dialéctica Transcendental se establece claramente que es la razón la que **impone** sus máximas a la naturaleza (B 681). Todo esto va a determinar que estos principios sean esencialmente subjetivos, porque de hecho se refieren en su supuesto a la realidad empírica, no a su calificación como objeto, sino a la naturaleza determinante o esencia real de su diversidad existente, respecto de la que la subjetividad no tiene nunca capacidad de determinación objetiva. Sólo una buena comprensión de esta noción de realidad empírica permite comprender el status subjetivo de estos principios. Si la realidad empírica fuera la de nuestras representaciones, no existiría la posibilidad de principios subjetivos-regulativos, como a veces parece imponer el Apéndice de la **KrV**, sino que todos serían determinantes. Los principios necesarios para las facultades subjetivas, serían principios necesarios y constitutivos para la realidad que habita esa subjetividad, para el fenómeno tal y como lo interpreta el fenomenalista. Por el contrario, cuando se conoce la tesis del Realismo Empírico es posible distinguir entre principios constitutivos de la FORMA o NATURALEZA formal de la realidad en cuanto objeto (constitutivo de un pensamiento necesario de su ordenación) y principios regulativos sobre lo que debemos suponer en la naturaleza material condicionante de la diversidad realmente existente para que esta pueda llegar a ser ordenada por la razón.

---

14 Cf. **I. Einleitung**, XX, pág. 219: «De esta manera, tal finalidad quedaría sólo en conceptos y para el uso lógico de la facultad de juzgar en la naturaleza... a los efectos del empleo de la razón frente a sus objetos.» Cf. también **K. der U.**, pág. 177-79, 205, 208, 210. La **K. der U.** es así el vínculo de unificación entre la razón teórica y el entendimiento, independientemente de que también lo sea entre la razón moral y la filosofía teórica, que desde luego también es real en la **K. der T.U.**.

Ya centrándonos en el principio de finalidad propiamente dicho, debemos explicar en qué sentido la naturaleza se presenta en él como 'técnica' en sus producciones. Ante todo, es evidente que si bien no pensamos por medio del principio de finalidad que estemos determinando la forma de proceder de la naturaleza, no por eso negamos que este principio está destinado a pensar subjetivamente la existencia real de la naturaleza de una manera determinada. Esta forma de pensar la naturaleza es concebirla como 'técnica', palabra que hace referencia a un cierto modo de proceder que **suponemos** en la misma, tendente a la producción de una forma natural concreta o de unas relaciones causales particulares. La razón de que a este modo de proceder supuesto se le denomine 'técnico' es la siguiente: toda relación efectiva y real, toda determinación empírica de lo existente, se nos da siempre a posteriori, y para nosotros su último fundamento es siempre desconocido: la existencia y sus modos concretos se nos da, se nos pone en la intuición, y en principio no hay razones últimas en nuestro conocimiento para comprender por qué se nos da así y no de otra manera. Esta imposibilidad de conocer el fundamento último de algo existente, de conocer su esencial real, que ha mostrado una crítica de las facultades de conocimiento, tanto del entendimiento como de la razón, y que es decisiva en la doctrina del Realismo Empírico ya que subraya el carácter independiente de la existencia empírica respecto de nuestra propia subjetividad, hace que todas las relaciones causales, las formas naturales, los hechos, sean considerados contingentes dentro del ámbito de una experiencia posible: en principio no podemos **considerarlos** como empíricamente necesarios, pues desconocemos cuál es el determinante suficiente en cada caso que, una ves puesto, produciría el hecho o la forma natural en cuestión. Esto es algo que Kant ha afirmado con bastante frecuencia, pero probablemente sea **K. der U.** V, pág. 183, uno de los textos más claros:

> «Los objetos del conocimiento empírico... están determinados o pueden determinarse de diversas maneras, de modo que naturalezas específicamente diferentes... pueden ser aún causas de modos infinitamente diversos; y cada uno de esos modos debe tener su regla, que es la ley e implica necesidad, aunque nosotros, por la índole de nuestras facultades cognoscitivas, no advirtamos esa necesidad».

Ahora bien, esta contigencia de las determinaciones pertenecientes a la existencia de la realidad empírica es extensible al caso siguiente: empíricamente es posible que la realidad exista de tal manera que no hubiera un solo objeto con una forma natural común con otro, que no existiera ningún tipo de semejanzas entre cosas o entre hechos, que no hubiera posibilidad de reducir los hechos a leyes, ni las cosas a géneros, impidiéndose así la existencia de un sistema lógico de conceptos o de principios; nuestra realidad sería nombrable, sería objetiva, pero cada objeto y cada hecho causal tendrían un nombre propio que nunca podría ser común. El que la realidad no sea así es un hecho en sí mismo contingente y, por lo tanto, lo es el que tengamos sistemas lógicos de razones y de conceptos. Sin embargo, de entre las posibles formas de existencia de lo real, ésta es la única que hace posible un sistema lógico y, por lo tanto, lo que en sí mismo es un hecho contingente, se hace, en relación con la posibilidad de que exista la propia capacidad de juzgar, un hecho transcendentalmente necesario. Cuando un hecho posible es condición para la existencia de una cosa, si se hace efectivo, no hay más razón para explicar su efectividad que la de considerarlo como cau-

sado por aquéllo que él mismo va a hacer posible: su razón de ser es la finalidad de hacer posible algo. La contingencia de esta forma peculiar de existir que tiene la naturaleza y su necesidad para nuestra razón en su uso empírico, permite que expliquemos su efectividad en virtud de su finalidad para hacer posible la propia existencia de la facultad de juzgar y de la razón.

Lo importante es que este tipo de explicación de la realidad de una cosa es analógico con el tipo de explicación que se ofrece en las producciones artísticas. Precisamente, la noción de 'técnica de la naturaleza' hace referencia a un modo de operar de la misma, en el que se ha introducido la idea de que dicho modo de operar sólo puede representarse según una analogía con el arte (**I Einleitung,** pág. 200). Así decimos que la naturaleza es 'técnica' porque especifica y concreta sus leyes empíricas particulares de manera adecuada e idónea a la propia posibilidad de la facultad de juzgar (**K. der U.**, V, pág. 215), o, lo que es lo mismo, según la forma de un sistema lógico. La naturaleza actúa así como si fuera su propio fin la existencia de la facultad de juzgar (op. cit., pág. 216). La analogía con la producción artística reside en que, en ésta, justificamos la elección de una de entre varias posibilidades únicamente por el hecho de que, a través de ella, se hace efectivo el fin deseado. Así la naturaleza parece producir sus formas como si estuviera destinada a posibilitar un fin deseado entre muchos posibles: la existencia de la facultad de juzgar, la existencia de sistemas lógicos de conceptos y principios.

Mirando esta cuestión desde otra perspectiva, nos podrían parecer arbitrarias las anteriores conclusiones: efectivamente, esa forma concreta de existir la realidad, por muy adecuada que sea a las pretensiones de la facultad de juzgar, es una de entre las muchas posibles, y el que sea así y no de otra manera no deja de ser un tremendo azar (**K. der U.**, V., pág. 184) que ninguna consideración ulterior puede cambiar de status: es un hecho contingente en sí mismo. De la misma manera, que exista nuestra facultad de juzgar es algo contingente, es un hecho más dentro del acontecer de lo real; incluso podríamos suponer una capacidad de juzgar que quedara sin usar debido a una cierta forma de existir lo real, o una forma de realidad que, aunque fuera adecuada a dicha capacidad, no fuera nunca juzgada, debido a la inexistencia de un ser que poseyera una capacidad adecuada para ello. Estamos, por tanto, ante un doble azar, y la representación de la naturaleza como técnica formal no nos dice cómo y por qué efectivamente las cosas son como son. La cuestión es que Kant podría estar perfectamente de acuerdo en esta valoración: también para él el principio de la finalidad es absolutamente estéril a la hora de dar explicaciones acerca de la trama de lo real. Pero la cuestión es que hacemos mal cuando lo consideramos desde esta perspectiva como si tuviera un uso explicativo. Efectivamente, cuando se nos impone la valoración finalista es exactamente en el momento en que nos vemos en la necesidad de usar la facultad de juzgar y de utilizar la razón para nuestro conocimiento. La **K. der U.** no tiene como motivo explicar con plausibilidad lo que reconocemos como siendo un azar, sino explicar por qué tenemos necesidad de establecer una valoración finalista de la realidad. Es, por tanto, una crítica que intenta establecer las condiciones de uso de una cierta facultad, no un intento explicativo de la realidad o de esa misma facultad como un hecho más.

Según lo dicho, cuando usamos la facultad de juzgar en la reflexión sobre lo empírica-

mente dado, no podemos considerar como un hecho contingente **en relación con ella** el que la realidad opere técnicamente; es más, esta es una consideración necesaria para su ejercicio. De otra manera, para usar la facultad de juzgar se requiere suponer con antelación que la unidad que ella busca en la reflexión sobre lo real puede hallarse; sin este supuesto necesario (a priori) quedaría paralizado su ejercicio. El supuesto es que pensamos que la realidad opera en sus producciones y relaciones causales concretas como si se plegara a los requisitos que impone la facultad de juzgar: como si estuviera dirigida por la naturaleza de su entendimiento o de otro semejante a él (**K. der U.**, V, pág. 180). Lo que en el fondo sucede es que la facultad de juzgar traslada a la naturaleza su propia forma de operar en la reflexión [15], pero la finalidad de esa traslación no es sino la de autoposibilitarse. Es un supuesto que la propia facultad de juzgar se da a sí misma. Si en nuestras reflexiones sobre lo real no supusiéramos que en algún momento la diversidad será ordenable en un concepto o en una ley, nuestra búsqueda y nuestra investigación de la naturaleza quedarían bloqueadas ante el primer obstáculo presentado. Por tanto, suponer una realidad adecuada a la unidad que pretende buscar la facultad de juzgar es algo independiente del hecho de que se nos dé o no esta unidad, pero nos **obliga** a pensar que, si no ha sido hallada, no quiere decir que no exista. Lo único que determina el principio de la finalidad es nuestra propia búsqueda frente a la existencia real, nunca la propia realidad. Es por eso que es un principio autorregulativo de su actividad, encaminada siempre a poder alcanzar una experiencia coherente (**K. der U.**, V, pág. 184), esto es, un sistema empírico adecuado a la forma racional (**I Einleitung,** pág. 213).

Es pues una necesidad de la subjetividad la que hace que nos representemos un hecho en sí mismo contingente como algo necesario **para nosotros**. Aquí se puede ver la dife-

---

15 MONTERO tiene razón al señalar que este entendimiento arquetípico juega en la **KrV**, B 647, el papel de principio regulador que permite garantizar la ordenación sistemática de la naturaleza (cf. **El Empirismo kantiano,** pág. 243); pero no es evidente que este entendimiento juegue en la **K. der U.** el mismo papel. Al menos, si lo hace, es de una manera mucho más debilitada, como queda bien claro en la pág. 180, donde se habla de que nos representamos la naturaleza desde un punto de vista finalista cuando la consideramos como «si un entendimiento, aunque no fuera el nuestro», la hubiera dispuesto para hacer posible una experiencia sistemática. Es este uno de los detalles en el que es preciso considerar que la **K. der U.** matiza a la **KrV**. Sin embargo, las opiniones están divididas al respecto. Así, por ejemplo, STADLER mantiene que «la finalidad formal de la naturaleza..., que se fundamenta sobre el principio regulativo y transcendental de lo racional de la experiencia, es idéntico a la tercera idea transcendental» (**Kants Theleology**, pag. 112), y STERN, que en cierta manera le sigue, mantiene que «la finalidad es en la **KrV** no sólo un concepto lógico sistemático, sino la más alta idea transcendental apriori». La **K. der U.** sería la la concreción de ese sustrato supra-sensible. «La ley de la forma de la naturaleza es la ley de la misma considerada desde su estrato inteligible: es la legalidad del mundo inteligible como el de la cosa en sí» (**Der Zweckbegriff...**, pág. 15). Cf. también págs. 12 y 77. En contra de esta opinión está SCARAVELLI, quien en su obra **Observazioni sulla Critica** se interesa principalmente en separar con claridad la argumentación del Apéndice, del argumento de la **K. der U.** Así, hablando del Apéndice, mantiene que «estamos aún lejos de tener al alcance de la mano todo lo que es necesario para obtener el principio de la unidad de leyes de la naturaleza del que tenemos necesidad. Tan lejos que Kant, en 1781, mantenía que no era preciso buscarlo porque estaba convencido de poseer ya todo lo que era indispensable para la experiencia... y no había pensado en una indagación especial para lo que podía ser expuesto en un simple Apéndice. De hecho, en éste, se exponen los conceptos y métodos según los cuales se desarrolla la investi-

rencia de este principio respecto a las Analogías: aquí se hablaba de un hecho, de la forma de existir, de la realidad empírica que era transparente a la conciencia y que además era necesario para la posibilidad de una experiencia. La necesidad de las Analogías era determinada por la subjetividad, para la Experiencia, pero se trataba de **UN** hecho real, de una forma de exitir de la realidad en sus relaciones. El principio de la Idoneidad también es algo necesario para la subjetividad, pero en sí mismo no es un hecho real, ni una forma de existir la realidad, sino **UNA MERA** consideración, una valoración o pensamiento de ella **SIN VALOR** objetivo. Esa es la diferencia. Las Analogías apelan a algo contingente, un hecho que es condicionadamente necesario para la experiencia. La Idoneidad es también condicionadamente necesaria, para que la propia capacidad de juzgar opere, pero no hace referencia a un hecho, no hace referencia a nada que exista. No profundizamos en el conocimiento de lo real, pues no afirmamos ni negamos un hecho, pero adquirimos consciencia de una necesidad más de nuestras facultades, necesidad que tiene una indudable influencia, no en lo que debe ser nuestra **representación** objetiva de la realidad, pues la consciencia de ese 'debe ser' no alcanza a la propia realidad. Estamos por tanto ante un principio transcendental que nos obliga a **suponer** que lo real es de tal manera que puede ser investigable y ordenable y del cual sabemos que ninguna verificación concreta puede considerarse ir en su contra. (**K. der U.**, V, pág. 181-182).

Que la facultad de juzgar debe suponer una representación finalista de la naturaleza, para posibilitar el uso racional de los juicios de experiencia ofrecidos por el entendimiento, es algo que se puede constatar en un texto clave en el que se afirma que «la facultad de juzgar... ha de dar lugar a un tránsito desde las puras facultades del conocimiento, esto es, desde la jurisdicción de los conceptos naturales, a la jurisdicción del concepto de libertad, de la misma manera que hace posible en el **uso lógico el tránsito desde el entendimiento a la razón (K. der U.**, pág. 178-179). Pero lo que nos interesa ahora es concretar las condiciones de dicho tránsito, entender los detalles.

---

gación científica —la experiencia— si bien esta exposición está privada de toda indagación crítica. El centro del interés especulativo de este Apéndice no está en la distinción entre uso apodíctico y uso hipotético de la razón..., sino que está... en una argumentación concreta: el mundo completo fenoménico es examinado de nuevo no en relación con la percepción, sino en función del procedimiento científico según el cual puede indagarse la conexión que enlaza múltiples fenómenos unos con otros» (pág. 387-388). Y más adelante establece: «Como se ve, parece que se esté ya en plena **Einleitung** a la **K. der U.**, y no obstante falta una cosa indispensable: falta el fundamento a priori de todo esto... Kant no veía todavía la relación del concepto de las cosas conformes a fines con el concepto de la cosa en cuanto subordinaciones de géneros y especies. A mí me parece que había aquí, a pesar de la distancia de 10 años, la misma posición que Kant tenía cuando escribía la famosa **Dissertatio**» (pág. 392). En cierto sentido, sin embargo, SCARAVELLI está equivocado: Kant piensa que está dando un principio transcendental, sólo que lo hace depender de la Razón.

5.3.- EL TRANSITO DEL ENTENDIMIENTO A LA RAZON: HIPOTESIS EN KANT

Es claro que la forma lógica de la razón es la adecuación de un conjunto de conocimiento a la idea de un sistema lógico, esto es, a una jerarquía de enunciados universales o principios. Puesto que los conocimientos en cuestión sólo vienen dados por el entendimiento como juicios de experiencia referidos a sucesos históricos, la operación de la facultad de juzgar consiste en adecuar los conocimientos históricos al tipo de juicios que la razón necesita, a saber, juicios sintéticos pero universales, entre los cuales, además, pueda establecerse una unidad encarnada en un juicio más universal que los englobe. Esa representación sistemática y jerárquica, aplicada a la realidad, nos da la representación de la naturaleza como sistema de leyes empíricas particulares que rigen las relaciones causales de todos los fenómenos, representación que debemos suponer en la noción de naturaleza si ésta ha de hacer posible el tránsito del entendimiento a la razón. Ahora bien, si esta representación sistemática ha de ser conforme a la forma lógica de la razón, debemos suponer igualmente un principio jerárquico supremo o esencia real, desde el cual, si fuera conocido, pudiera explicarse la existencia de todos los fenómenos concretos. Si esa esencia real fuera conocida, nuestro conocimiento de lo real sería plenamente racional, ya que sería totalmente deducible; se seguiría desde la comprensión del principio último y no tendría que ser buscado trabajosamente a posteriori. Pues bien, esta representación de la naturaleza es la que impone la facultad de juzgar [16].

Para ello, sin embargo, la facultad de juzgar sólo dispone de juicios de experiencia, los cuales, por la inducción y la analogía, pueden llegar a ser reglas empíricas contingentes. Si ha de ser posible la aplicación de la idea de sistema, la facultad de juzgar debe considerar la regla empírica, o el juicio de experiencia, como necesariamente determinado por una esencia real o principio suficiente de su existencia, a cuyo descubrimiento debe dirigir su investigación. Es claro que en el terreno de los juicios de experiencia esa esencia real no será encontrada nunca, pero su representación nos indica que hay que tender hacia el descubrimiento de la ley casual que sea la más básica respecto de las determinaciones de lo real, esto es, que sea la que más relaciones causales explique. Lo que está posibilitando la representación de la naturaleza como sistema legal idóneo a un sistema lógico es proponernos la dirección hacia la que debemos dirigir nuestras investigaciones, para descubrir el principio determi-

---

16 SCARAVELLI ha visto también con claridad que Kant altera su posición respecto de las relaciones entre el entendimiento y la razón en el período que va desde la publación de la **KrV** y la **K. der U.** En la primera obra «se ha buscado la unidad por una via regresiva, mientras que en la **K. der U.** se tiene una unidad conforme a fines. Y como ésta viene reconocida por Kant como la más alta unidad formal, quiere decir que la establecida por la **KrV** deberá estar bajo esta última. De esto resulta que Kant no mantiene la relación entendimiento-razón tal y como la había pensado en él la parte relacionada con el uso regulativo de la Idea de la Razón pura, en cuanto condicionante de la regresión empírica de la concentración de los fenómenos y por eso... pone otro tipo de principio regulativo o directivo... (el) de la unidad de las cosas conforme a fines» (**Osservazioni sulla...**, pág. 386).

nante de todas las demás reglas de experiencia, una ley general para un conjunto de leyes particulares, posibilitando así una progresiva racionalización de nuestro conocimiento (cf. **K. der U.**, V, pág. 180). El supuesto básico es el de la existencia de una esencia real en la naturaleza, el de la existencia de un principio común a la misma que se considera determinante de todas las manifestaciones de existencia y cuyo conocimiento, aunque imposible, haría de nuestras ordenaciones empíricas un conocimiento totalmente deductivo y racional. Es esa esencia real la que nos permite representar en la experiencia una unidad, hacia la que tienden todas las reflexiones de la facultad de juzgar. «De ahí que la facultad de juzgar tenga que admitir como principio a priori para su propio uso que, lo que para la intelección humana hay de casual en las leyes particulares y empíricas de la naturaleza, contiene una unidad legal en el enlace de su diversidad en una experiencia posible en sí, aún cuando ésta sea insondable para nosotros y sólo pensable» (**K. der U.**, V, pág. 183-184. Cf. también **I Einleitung**, pág. 203-204).

Con ello estamos concretando nuestra noción de experiencia, pues si bien en la Analítica establecíamos de manera general que sólo podía considerarse experiencia aquel conocimiento que se constituye a partir de una objetivación del tiempo en una única serie de sucesión en relación con lo real, ahora entendemos por 'experiencia' un conocimiento que, sobre las bases de tales características, ofrece además una ordenación racional en la que los hechos temporalmente determinados se han elevado a reglas por medio de las cuales podemos explicar el por qué de ciertos hechos para los que no se tiene su causa, o prever el cómo de ciertos hechos futuros. Si bien en el primer concepto de experiencia lo decisivo era la plasmación de las normas del entendimiento en la serie del tiempo, en el segundo concepto lo decisivo es la concreción de las exigencias lógicas de la razón en los conocimientos empíricos obtenidos en esa misma serie temporal. Desde este segundo sentido, podemos afirmar que sólo puede decirse que tenga experiencia aquél que pueda dar razones de ciertos hechos, para los que se carece de 'causa', y que esté en condiciones de establecer un peso específico y una jerarquía entre las mismas. La diferencia ulterior entre estas dos nociones de experiencia es la de que, si bien la primera goza de una unidad que le viene dada por la ordenación que el entendimiento establece de un único tiempo objetivo, la segunda hace referencia a una unidad construida en el recorrido empírico de ese mismo tiempo objetivo. La primera es una unidad analítica, mientras que la segunda es sintética. [17]. Lo que debe que-

---

17 La diferencia entre unidad analítica y unidad sintética es muy antigua en Kant, siendo ya decisiva en la conformidad de la **Dissertatio** y en la de las Antinomias. En este período un todo analítico era aquél en el que la posibilidad de sus partes presuponía una cierta síntesis, mientras que en el todo sintético las partes mismas eran previstas al todo. Cf., para esta cuestión, la pág. 137 y ss. de mi trabajo sobre **La formación de la Crítica de la Razón Pura**. Una definición parecida se da en la **I Einleitung**, págs. 204, Nota, T. XX. La experiencia es un todo analítico porque hay una síntesis apriori (la que establece los principios sintéticos apriori) que la constituye. Las experiencias particulares dependen de esta síntesis apriori. Ahora bien, si tenemos estas experiencias particulares y queremos establecer una unidad sistemática de las mismas, entonces las partes son anteriores a la unidad y, por tanto, ésta constituye un todo sintético. De esta perspectiva, SCARAVELLI tiene razón al proponer que la noción de unidad analítica de experiencia es equiparable a la de «condiciones de posibilidad de todo fenómeno» (**Osservazioni sulla...**, pág. 351 ss.). A este respecto, McFARLAND mantiene una posición en la que podemos apreciar un error que, en principio, parece sin importancia, pero que puede contribuir bastante a la comprensión de las diferen-

dar claro es que la necesidad de esta última viene impuesta por el componente racional de nuestra capacidad de conocimiento.

Pero no solamente estamos concretando nuestra noción de 'experiencia', sino que también estamos estableciendo un nuevo criterio de verdad adecuado a la facultad de la razón. Hasta aquí 'verdad' ha sido la adecuación de un concepto a la intuición a la que se refiere, o de un juicio de experiencia al hecho que describe, pero desde ahora en adelante también existe una noción de 'verdad' consistente en la adecuación de nuestras razones explicativas a las causas de las determinaciones de lo real, o la adecuación de nuestras razones al sistema lógico que constituye la unidad sintética de experiencia. Ya no se trata aquí de 'verdad' acerca de los hechos, sino, ante todo, de una 'verdad' acerca de las propias reglas empíricas que utilizamos como principios explicativos. Como dice Kant, en B 675, «la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento... es el criterio de verdad de las reglas». Según esto, podríamos decir que, en la teoría de la verdad de Kant, se integran las dos posibilidades más firmes a la hora de explicar la posibilidad de la existencia de la verdad: por una parte, se afirma que en el terreno del entendimiento la verdad no puede dejar de ser una correspondencia entre el juicio de experiencia y un hecho, pero, por otra, se mantiene que en el terreno de la razón, es decir, en el de los principios generales explicativos, no hay posibilidad alguna de establecer una correspondencia entre éstos y los hechos, sino que debemos buscar como criterio de verdad de los principios su posibilidad de ajuste y de coherencia en un sistema lógico y jerárquico de razones [18].

Al posibilitar una construcción coherente y jerárquica de reglas y principios, esto es, al posibilitar un criterio de verdad de las proposiciones empíricas universales, la representación de la naturaleza como si estuviera idóneamente ordenada respecto de la propia facultad de juzgar, se convierte en el último fundamento de una ciencia experimental en la que sea posible utilizar la razón [19], y por tanto de la aplicación de los modos subjetivos de afirmación

---

cias entre los dos tipos de unidades de experiencia; este autor dice que la unidad sintética —que él llama 'systematic unity'— «de los detalles empíricos de la naturaleza, no es constitutiva de nuestra experiencia» (**Kant's Concept of...**, pág. 16). Esta expresión puede dar lugar a serias conclusiones, porque hay que distinguir entre 'unidad sintética de la naturaleza' y 'unidad sintética de la experiencia'. La primera no es constitutiva de la realidad empírica, sino que es necesaria precisamente para posibilitar la segunda. Ahora bien, por una parte, necesitamos establecer una unidad sintética de la experiencia con la finalidad de poder usar la razón en el conocimiento empírico, y, por otra, es evidente que, sin esa unidad sintética, nuestra experiencia —como forma de conocimiento que da cumplimiento a nuestras facultades— no quedaría constituida. Así, en sentido subjetivo, debemos mantener que la unidad sistemática de los detalles empíricos de la naturaleza es constitutiva de la experiencia, como conocimiento empírico —no desde luego transcendentalmente constitutiva—, contrariamente a lo que MCFARLAND mantenía, aunque dicha unidad no sea sino una reflexión sobre la realidad guiada por la representación de la misma, según una idea de unidad legal que suponemos en ella y que no es constitutiva de su realidad.

18 A mi modo de ver, no reparar en esta dualidad de la teoría de la verdad de Kant es la deficiencia más seria del trabajo de J. M. PALACIOS, **El Idealismo Transcendental...**, para él la verdad empírica viene determinada exclusivamente por las sensaciones o percepciones, sin reparar en que también las reglas empíricas tienen una verdad, cuyo criterio es otro distinto (cf. principalmente, págs. 142-144).

19 Un detalle ulterior del distanciamiento entre el Apéndice de la Dialéctrica Transcendental y la **K. der U.**,

de una proposición. Creer, saber, opinar, estar cierto, etc., no tienen una gramática independiente de este principio de posibilidad y no se podrán aplicar sin él. Sin embargo, desde lo dicho es fácil comprender que el uso de la razón en este terreno deba calificarse siempre como hipotético. A este respecto, debemos poner de manifiesto de entrada que nuestras reglas empíricas, obtenidas en la reflexión sobre distintos juicios de experiencia, no pueden dejar de ser referidas a relaciones cuyo significado empírico es traducible a un juicio de percepción en el que las representaciones de la realidad relacionada se siguen en la conciencia según un orden irreversible. Esto quiere decir que nuestras reglas empíricas nunca pueden darnos conocimiento de las relaciones internas entre un principio originario suficiente y las determinaciones de lo real que se siguen de una manera necesaria de él. Nosotros podemos reducir muchas reglas empíricas a casos dados de una sola ley causal, pero dicha ley tiene que ser igualmente establecida por la experiencia y, por tanto, tener casos dados de la misma en los que se puedan apreciar determinadas relaciones de irreversibilidad entre las percepciones de la realidad considerada como el caso en cuestión. Esto quiere decir que lo que puede jugar como principio explicativo en las construcciones racionales empíricas siempre representa una relación causal cuyo significado es el de constatar unas relaciones temporales de irreversibilidad entre una determinación de la realidad y otra, pero nunca puede representar una relación de fundamento-fundamentado en la que se permita deducir con necesidad, desde la mera posición del principio, la posición de su consecuencia. Esto significa que las explicaciones racionales empíricas no son nunca rígidamente deductivas.

Sin embargo, existe la posibilidad de traducir esa necesidad entre fundamento y fundamentado, que lleva consigo la relación entre la esencia real y las determinaciones de existencia concretas, a juicios en los que se afirme que siempre, y de manera permanente en la serie del tiempo, se ha mantenido una relación de irrevesibilidad entre dos determinaciones

---

reside en que, en el primero las máximas de especificación y de generalización van destinadas a establecer la posibilidad misma del entendimiento (cf. B 685 y B 682), siendo así la razón —capacidad que aquí produce esas 'máximas'— la facultad que orienta al propio entendimiento y la que prepara el terreno para su ejercicio. En la **K. der U.**, por el contrario, las 'máximas' las produce la propia capacidad de juzgar y tiende a hacer posible no el entendimiento, sino el uso de la razón. Desde esta perspectiva, la facultad que exige la coherencia de las reglas en un sistema no es el entendimiento, como en cierto sentido se podría deducir del Apéndice, sino que precisamente es una exigencia de la razón, facultad que usa coherentemente del entendimiento, y «sin este uso no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica» (B 679). Esta diferencia de matiz es pasada por alto por SCARAVELLI (cf. **Osservazioni sulla...**, pág. 380), McFARLAND (cf. **Kant's Concept of...**, pág. 23) y BUCHDAHL (**The Kantian Dynamic of...**, pág. 371). El primero de esos autores mantiene que «la demanda de la unidad es fundamental, y lo es porque Kant considera el problema que está apriori en el entendimiento». Según el segundo autor, «es importante observar que Kant no dice que, sin la presuposición de la unidad sistemática de la naturaleza, no podríamos tener entendimiento, sino que no podríamos tener un uso coherente del mismo». Ahora bien, McFarland debería haber añadido que el uso coherente del entendimiento viene dado exclusivamente por la razón. Por último, BUCHDAHL considera que «la razón, poniéndose a sí misma la tarea de iniciar la búsqueda de las causas..., intenta satisfacer al entendimiento... Hay así un proceso de enlace entre el campo de la razón y el del entendimiento: la razón está ordenada a no permitir excepciones, mientras que el entendimiento está empleado para expresar causalidad en general». Así se da —dice— satisfacción al entendimiento.»

de lo real. Una causa que **en toda experiencia posible** sea causa de un efecto concreto es, para nosotros, algo que juega de la misma manera que una esencia real. En efecto, bastaría poner esa causa para establecer a priori, con necesidad, la producción del efecto. Esto quiere decir sencillamente que la facultad de juzgar por medio de la inducción intenta aproximarse todo lo posible al establecimiento de relaciones causales que se den siempre, pues dichas relaciones son las que poseen mayor certeza deductiva, o las que juegan de la manera más parecida a la esencia real cuyo descubrimiento permitiría un uso pleno de la forma lógica de la razón en el conocimiento empírico. Según esto, cuanto más nos aproximemos a una relación causal que se dé siempre, más cerca estaremos de usar plenamente la forma lógica de la razón, por lo que debemos tender hacia el establecimiento de leyes máximamente generales y continuas. Desde esta perspectiva, la utilidad de las normas de la facultad de juzgar propicia un acercamiento indefinido a la forma de un sistema lógico perfecto; como dice Kant de las máximas que posteriormente serán de la facultad de juzgar, su proceder es asintótico, pues siempre se aproximan al descubrimiento de un principio originario a partir de una causa. (cf. B 675, B 691).

Ahora bien, es claro que la condición para que podamos usar una relación o una ley causal como principio de deducciones acerca de lo que debe ser la realidad, es la de apreciar que, en todo tiempo (es decir, de una manera permanente y constante en toda la serie de momentos temporales), es suficiente que se dé la causa para que le siga el efecto, no pudiendo cumplirse dicha condición con perfección en la reflexión que lleva a cabo la facultad de juzgar sobre la realidad, ya que ni por la parte de los hechos ocurridos, ni por la de los futuros, puede alcanzarse un conocimiento que permita asegurar la permanencia absoluta de una causa como antecedente suficiente de un efecto. Según esto, en nuestras leyes causales sólo media una mayor o menor continuidad en la apreciación de una relación externa, en la que la causa no es considerada como produciendo su efecto, sino sólo como antecediéndole. Unicamente de la esencia real puede hablarse en términos de 'producir' un efecto, pero —como vemos— el abismo entre la relación de un principio con sus producciones y una causa con sus efectos, no puede ser reducido por ningún tipo de conocimiento. Desde esta perspectiva, podemos hacer previsiones acerca del futuro en relación con ciertos efectos, y podemos reducir la causa no dada de un efecto a la causa dada en una regla como antecedente de este tipo de efectos, pero ni en nuestra previsión ni en nuestra explicación habrá nunca necesidad; podemos utilizar la razón en las disciplinas experimentales, pero con la condición de que los principios explicativos internos a las mismas sean considerados de manera continua sometidos a revisión, según las observaciones y reflexiones que sobre éstas se produzcan en la serie del tiempo. Esto quiere decir que el uso de la razón en las disciplinas experimentales es siempre hipotético, esto es, que las explicaciones y las previsiones que hacemos acerca de la realidad desde ellas, no son nunca válidas de manera absoluta, sino siempre bajo la condición de la hipotésis que utilizamos como principio. Esta validez condicional de las explicaciones y previsiones se fundamenta en el hecho de que el principio explicativo es siempre considerado como problemático, es decir, es una hipótesis. Como dice Kant, en la **Logik,** IX, pág. 84, «una hipótesis es un asentimiento del juicio a la verdad de un principio en consideración al carácter suficiente de sus consecuencias; o, más brevemente, el asentimiento a una presuposición como principio.»

Este supuesto utilizado como principio dejaría de ser problemático tan pronto como conociéramos que todas las consecuencias que se siguen de su afirmación son semejantes a las que explicamos por medio de él. Esto, en el fondo, quiere decir que ninguna hipótesis puede dejar de serlo de manera total, lo que, sin embargo, no implica que todas las hipótesis sean siempre igualmente mantenibles. Para explicar el por qué de esta última afirmación debe quedar claro que una hipótesis tiene siempre de base una relación causal, y que en ningún caso se expresa por medio de ella una relación de determinaciones inventadas o imaginadas. Dicho de otra manera: una hipótesis es algo que debe originarse por la capacidad de juzgar en su actividad de encontrar lo general para lo particular y, por tanto, en la reflexión sobre los juicios de experiencia. Cuando en esta reflexión se descubre que una cierta causa lleva con cierta constancia un determinado tipo de efecto, podemos proponer que dicha causa será la explicación de los efectos subsiguientes parecidos a los anteriores. Ello quiere decir, ante todo, que las hipótesis no son nunca ficciones —como exigía Newton, protestando del uso que Descartes había hecho de ellas—, sino que «están vinculadas con lo actualmente dado como un elemento explicativo. Si hay un vacío en la serie de hechos empíricos dados, tenemos derecho a llenar esta laguna con **algún hecho** asumido, cuya posibilidad empírica está garantizada por su conexión empírica con otro hecho; al hacer esto estamos formando una hipótesis científicamente justificada» (VAIHINGER, **The Philosophy of 'As-If'**, pág. 272). «Metodológicamente, ficción e hipótesis son estrictamente diferentes» (op. cit., pág. 85) [20].

Esta noción de 'fundamento problemático' no sólo puede referirse a leyes causales constantes y decisivas para la producción de hechos derivados, sino que puede cristalizar en la representación de un cuerpo elemental que se considera provisto de unas características fundamentales para la explicación de las características de todos los demás cuerpos derivados. Llegamos así a la representación de un elemento químico, el cual está dotado de unas propiedades típicas y definidas de una manera idealizada, que juega como lo que condiciona decisivamente todas las reacciones que se producen en la materia química real. Esta noción de elemento químico juega en toda explicación el papel de algo irreductible e incondicionado, el papel de fundamento último, al que llama Kant por eso 'concepto de la razón'. Así mantiene que «se admite que es difícil encontrar 'tierra pura', 'agua pura', 'aire puro', etc., sin embargo, nos hacen falta tales conceptos (que no proceden, en lo que a su plena pureza se refiere, más que de la razón) a la hora de determinar adecuadamente cuál es en el fenómeno la parte debida a cada una de esas causas naturales. Y así se reducen todas las materias a tierra (como mero peso), a sales combustibles (como energía); y finalmente a agua y aire

---

20 Vaihinger continúa diciendo de manera acertada —según creo—: «Una hipótesis va dirigida hacia la realidad, esto es...; contiene como exigencia —o espera— coincidir con alguna percepción en el futuro. Subsume la realidad a su test y pide verificación... Cualquier hipótesis, sin excepción conduce a establecer una realidad... Estamos obligados a construir la hipótesis desde la ley de causalidad... Acerca de una ficción no se desea mantener nunca su existencia» (op. cit., pág. 85-86). La obra de VAIHINGER, sin embargo, no es tan afortunada al reducir las ideas de la razón a meras ficciones. Para un resumen de las críticas que ha recibido esta tesis, cf. la obra de DU PLEISSIS, **Kant's Hypothesisbegriff**, pág. 35 y ss.)

(como vehículos, como máquinas, mediante las que operan las entidades anteriores), con el fin de explicar los procesos químicos» (B 674). Con ello, no constituimos un objeto especial, ni suponemos conocer la estructura real de los objetos en cuestión, sino que regulamos la experiencia y seleccionamos las preguntas que debemos hacer a la naturaleza desde los presupuestos de estos principios explicativos (cf. B 675). Dado que sólo hemos llegado a este presupuesto a través de la experiencia, siguen siendo fundamentos igualmente problemáticos, dado que nunca «podremos conocer todas las consecuencias posibles de un principio cuya universalidad tiene que demostrarse precisamente por las consecuencias que de él se derivan» (B 675). Sin embargo, en esas representaciones hipotéticas se da una concreción y una realización de las pretensiones de la razón; es más, son las condiciones para la utilización de la misma en el conocimiento empírico. Es en este sentido en el que se puede afirmar que estas ideas son para la razón lo que los esquemas son para el entendimiento.[21].

Lo dicho hasta ahora de las hipótesis no nos ofrece un criterio riguroso para valorarlas, para establecer su valor explicativo, para decidir cuando deben ser abandonadas. Acerca de estos problemas, BUTTS ha tratado en algunos trabajos, a través de cuya discusión deseo exponerlos, ya que no creo que haya establecido la razón distintiva más profunda entre una hipótesis y otro tipo de expedientes teóricos. De los dos trabajos dedicados a este asunto por BUTTS nos centraremos en el último temporalmente hablando, **Kant on Hypotheses in the 'Doctrine...**, pues en él están recogidas las más importantes tesis mantenidas en el primero, **Hipothesis and Explanation**... En principio, BUTTS define la hipótesis como «una conjetura científica acerca del curso de la naturaleza» (**Kant on**... pág. 188), que exige que la posibilidad que se le asigna al suceso (considerado como hipotético) sea una genuina posibilidad. La única posibilidad de este tipo es «aquella garantizada por las categorías... Son aceptables sólo aquellas hipótesis que son consistentes con las posibilidades categoriales de experiencia» (op. cit. pág. 188). Es esto lo único que permite distinguir entre hipótesis y ficción. Desarrollando más su tesis podemos citar el siguiente texto:

> «Sólo sobre el fundamento último de algún conjunto de principios a priori podemos distinguir entre genuinas posibilidades, que son siempre certezas, y ficciones. Para Kant, la distinción entre posibilidad genuina y ficciones, no puede ser simplemente una distinción empírica. Lo que es erróneo en la suposición de que exista un humor en los cuerpos animales, no es que éste no haya sido nunca descubierto de hecho, sino que entidades que son misteriosamente no observables no son posibles en absoluto porque no son posibles de subsumir bajo alguna de las categorías que hacen posible el conocimiento de la naturaleza» (op. cit. pág. 199)

---

21 Para esta analogía entre la hipótesis y los esquemas, cf. el trabajo de DISTER, **Kant's regulative Ideas...**, pág. 263 ss. Pero, para este autor, esta concreción de la función de la razón «implica un uso de las categorías análogo a su función en el conocimiento, relacionando lo que es conocido en el mundo a una causa desconocida e incognoscible, que es asumida como si fuera una causa parecida a las que nosotros conocemos» (op. cit., pág. 266). Esto, sin embargo, no se aplica con claridad al uso hipotético de la razón en el terreno de lo empírico.

«Kant piensa que las últimas bases de la comprensión explicativa son las categorías mismas, por la única razón de que la verdadera forma que toman nuestras leyes está gobernada por la estructura a priori de las categorías... Así, la genuina explicación de la naturaleza se alcanza cuando, y sólo cuando, los sucesos son subsumibles no sólo bajo leyes empíricas, sino también bajo reglas a priori que hacen estas leyes mismas posibles. En este sentido, la condición de ser subsumibles bajo leyes empíricas está ya implicada en la condición de ser subsumibles bajo las categorías» (op. cit. pág. 201)

El por qué BUTTS reduce a esto las condiciones distintivas entre una hipótesis y una ficción científica, o una opinión meramente, es fácil de comprender: en efecto, como es sabido, Kant establece en la **KrV** que la hipótesis debe permanecer siempre como si fuera un a priori en la explicación en la que juega, esto es, que una explicación en la cual la causa ha sido observada inductivamente, deja de ser una explicación hipotética; para que ésta sea tal se requiere que la relación causal completa no esté observada, sino que atribuyamos un efecto dado a una causa que suponemos, o que predigamos un efecto dado para una causa que consideramos previamente como la causa que lo debe preceder. Sólo entonces hay una explicación hipotética. BUTTS no entiende así esta cuestión y sostiene que el requisito de que la «aceptabilidad de una hipótesis es su suficiencia para determinar a priori las consecuencias dadas» (B 802) es equivalente a establecer que el criterio de una hipótesis es poder ser subsumida por el cuerpo de juicios sintéticos a priori, «porque establecer con certeza la posibilidad del mismo es indistinguible con el hecho de dar cuenta a priori de un suceso» (op. cit. pág. 189, cf. también **Hypothesis and Explanation,** para este asunto). Indudablemente, lo único que podemos conocer a priori de un objeto empírico es su posibilidad, pero esta cuestión es totalmente distinta del papel que juega lo a priori y la posibilidad en el contexto de las hipótesis.

En principio, como hemos visto, se dice que las hipótesis deben 'explicar a priori' en el sentido de que o bien proponen una causa dada **con anterioridad** a que hayamos tenido experiencia de ella, o bien proponen una serie de consecuencias, o efectos derivados de ella, con **anterioridad** a que tengamos experiencia de ellos; **en nada interfiere esto con la cuestión de la posibilidad genuina de la hipótesis propiamente dicha.** Si una hipótesis no cumple este requisito, y no lo hace cuando necesita de hipótesis auxiliares, esto es, cuando no es por sí misma suficiente para establecer las consecuencias deseadas, entonces, hay que abandonarla. Pero lo mismo puede pasar cuando la hipótesis no tiene una genuina posibilidad. El motivo de abandono es aquí cualitativamente distinto, si bien, de hecho, una tesis sin posibilidad genuina necesita de hipótesis auxiliares en un número sospechosamente elevado (como era el caso de las 'hipótesis cartesianas'. La cuestión de lo que sea 'posibilidad genuina' merece por tanto un tratamiento totalmente aparte de la cuestión de la aprioridad de la explicación. Ello es urgente, porque la 'posibilidad genuina' de una hipótesis no es lo mismo que la 'posibilidad a priori', que se puede concluir desde el hecho de que algo sea subsumible bajo alguna de las categorías; con menos palabras, la posibilidad de una hipótesis debe ser empírica, no transcendental, debe sostenerse en fundamentos de experiencia, no en fundamentos transcendentales.

Vayamos primero con la crítica interna a la posición de BUTTS. Según él, el requisito **necesario y suficiente** para que algo posea la posibilidad de que están necesitadas las hipótesis, es el de poder ser subsumidas bajo el cuerpo de categorías. Las palabras subrayadas son de vital importancia, porque si mantuviéramos sólo que el poder subsumir algo bajo las categorías es requisito **necesario** para que tenga posibilidad genuina y empírica, no estaríamos diciendo algo equivocado. La cuestión es que BUTTS mantiene que ello debe ser criterio también suficiente. Y está aquí equivocado. Para ello basta pensar que podemos imaginar una gran cantidad de seres **que podrían** ser subsumidos bajo el cuerpo de principios sintéticos a priori, una gran cantidad de fuerzas que **podrían** ser mediables y experimentables, y que sin embargo no por ello las proponemos como posibles, o al menos como posibles en el sentido en que ello es requerido para una hipótesis. Todas estas cosas no tendrían el status de 'no observables', pues podrían subsumirse, si existieran, bajo la categoría de sustancia o de relación, sino de 'no observadas'. La cuestión es que para que algo sea una hipótesis ha debido ser observado o análogo de lo observado en sentido material y **no sólo observable.** Por eso el ejemplo de BUTTS está confundiendo estos términos: los humores animales, si se consideran como una realidad espacio-temporal con efectos en la realidad del cuerpo, son cosas que poseen, en principio, el status de observables, porque todo lo que produce efectos reales y existe en el espacio y tiempo es observable; por lo demás, pueden ser subsumidas en las categorías. Sin embargo no han sido observados, no poseen una posibilidad empírica y por eso no pueden ser hipótesis; pero pueden poseer la posibilidad transcendental. Sólo que ésta dice muy poco en el terreno de las explicaciones empíricas. Lo que se concluye de todo esto es que no **podemos dar cuenta a priori** de si algo posee la posibilidad que buscamos para una hipótesis; esto es, que para decidir a este respecto necesitamos algo más que comprobar que una cierta cosa es subsumible o no en las categorías, porque si lo es, puede que su posibilidad siga siendo transcendental, pero que no tengamos el más mínimo fundamento para considerarla como empíricamente posible. El texto B 798 es decisivo a este respecto:

> «Como no podemos hacernos el menor concepto a priori de la posibilidad de conexión dinámica, ni las categorías del entendimiento se utilizan para esto, esto es para inventarlas, sino sólo para comprenderlas cuando se presentan en la experiencia, tampoco podemos imaginar originariamente un sólo objeto adecuado a las categorías, según una nueva propiedad empíricamente no dada, y ponerlo como fundamento de una hipótesis legítima. Ello equivaldría a ofrecer a la razón vanas quimeras en lugar de conceptos de cosas. Así, no es lícito inventar nuevas facultades originarias de conocimiento, o una fuerza de atracción sin contacto, o un nuevo tipo de sustancias... ni una comunidad de sustancias distintas de cuantas ofrece la experiencia... En una palabra, a la razón sólo le es posible utilizar las condiciones de experiencia posible como condiciones de posibilidad de las cosas, pero de ninguna manera para producir por sí misma algo enteramente **independiente de estas,** pues estos conceptos, aunque no fuesen contradictorios, carecerían de objeto» (B 798-799).

Según el texto podemos inventar de acuerdo con las categorías una gran cantidad de cosas, sustancias, fuerzas y efectos que sin embargo no podemos utilizar como hipótesis. La condi-

ción para que ésta sea legítima no puede ser por tanto cumplir las condiciones que imponen las categorías, sino el que sea algo que haya sido dado por la experiencia a posteriori. Lo que es a priori en la hipótesis es su juego en la explicación, no la decisión acerca de su posibilidad. Las condiciones de posibilidad sólo son eso, condiciones de posibilidad, y de algo que puede cumplirlas no se dice que sea real, a priori, sino sólo que es posible, que no ofrece contradicción desde el punto de vista de las condiciones de experiencia posible, y no pueden utilizarse para inventar cosas que **en principio podrían cumplirlas** pero que de hecho nadie sabe si lo hacen para poder utilizarlas así como hipótesis bajo la coartada de que no contradicen las condiciones de experiencia. La noción de 'posibilidad' es una noción que sin calificación carece de sentido, y además entre estos calificativos es posible establecer una jerarquía. Así, la posibilidad lógica define el campo más amplio de posibilidad, pues sólo tiene como requisito que el concepto del objeto no sea contradictorio según las leyes lógicas del pensar; la posibilidad transcendental es más restringida, pues establece que para que algo sea posible, el objeto de ese concepto no contradictorio debe poder cumplir los requisitos de la experiencia posible; la posibilidad real de una hipótesis tiene condiciones aún más restringidas pues establece que para que algo se posible empíricamente se requiere que se **acuerde con la experiencia real** de alguna manera, esto es, que antes haya sido unificado como real, y que su cadencia de verificación le otorgue un peso específico de posibilidad. La posibilidad real = 0 es una mera posibilidad transcendental. La posibilidad transcendental = 0 es una mera posibilidad lógica.

Ni que decir tiene que el círculo más restringido en esta jerarquía es el de la posibilidad real y que, para que algo goce de una posibilidad más restringida debe cumplir antes los requisitos de la posibilidad más amplia: una posibilidad real debe ser antes posible transcendental y lógicamente. De ahí que BUTTS hubiera tenido razón si sólo hubiera mantenido que el acuerdo con las categorías es una condición necesaria de las hipótesis, aunque no suficiente. Obviamente, mantener esto es mantener algo trivial. Pero no lo es decir que para una hipótesis se requiere posibilidad real o empírica, cuyo requisito es el de que la fuerza o la sustancia que suponemos como hipótesis se haya dado anteriormente en la experiencia y además de tal manera que pueda ser vinculada con el contexto de problemas en el cual se considera que debe jugar la hipótesis. Para una hipótesis se requiere **estar cierto** de que algo **puede** darse y sólo estamos ciertos de que puede darse cuando estamos ciertos de que se ha dado. Pero el mero hecho de saber que cumple los requisitos de las categorías no es suficiente para **estar seguro** de que la hipótesis en cuestión puede darse aquí, y en este contexto, de otra manera, para estar cierto de la posibilidad de algo como hipótesis se requiere tener fundamentos concretos a los que atribuir un peso, y eso no es cumplido por el hecho de que algo sea transcendentalmente posible. Según todo lo que venimos diciendo, la posibilidad real es la que se sostiene sobre la existencia anteriormente apreciada de lo que ahora consideramos como posible, y no sobre la posibilidad transcendental de ello; la posibilidad real tiene como fundamento la existencia real, no la posibilidad transcendental. Es esta posibilidad real la que requieren las hipótesis.

En efecto, explicamos racionalmente un suceso atribuyéndole hipotéticamente una causa que ha sido observada en relación con ese tipo de efectos, o en contextos empíricos donde ese efecto se produce, no con una causa que, por muy parecida que sea en sus rasgos

formales con los objetos de nuestra experiencia y con sus fuerzas, no hacemos sino inventarla. Las hipótisis de Descartes en **les Météores** establecían la existencia de partículas de determinada forma y extensión, según las cuales se explicaba la formación de sales minerales, cristales, etc., etc.; esas partículas eran transcendentalmente posibles, pero al no tener un fundamento positivo y efectivo para hacerlas causas de estos efetos ni para estar seguros y ciertos de que eran posibles realmente, no eran hipótesis genuinas. Pero el fundamento positivo para proponer una hipótesis no puede ser sino la experiencia de la causa que contiene y de su ordenación según la inducción y la analogía. Este carácter limitativo que proponemos para la noción de 'posibilidad real o empírica' es reconocido por Kant en algunos pasajes, como el siguiente:

> «Si se quiere que la imaginación no desvaríe, sino que cree bajo la estrecha vigilancia de la razón, es necesario que haya primero **algo completamente seguro** y no inventado o producido por la simple opinión. Este algo es la posibilidad del objeto mismo. Desde esta perspectiva es perfectamente legítimo recurrir a la opinión a causa de la realidad del objeto mismo —wegen der Wirklichkeit desselben—, la cual (opinión), para no ser infundada, ha de ser ligada como fundamento explicativo **con lo que es efectivamente dado** y, por **ello mismo cierto.** Entonces, la opinión se llama hipótesis» (B 798) [Subrayado mío]

Probablemente este es el texto en el que BUTTS se basaba para su posición; pero si se analiza con cuidado el texto podemos comprender que dice algo completamente distinto a lo que este autor mantuvo. Lo que debe tenerse **como cierto es la posibilidad empírica del objeto**, pero esta certeza sólo se alcanza cuando ese mismo objeto se ha dado alguna vez en la experiencia real; pero con ello aún no se puede utilizar como una hipótesis a ser empleada en contextos explicativos. Para esta utilización se precisa que haya un fundamento para atribuirle ese papel, fundamento que no puede ser otro que el hecho de que se haya ligado la existencia del objeto de la hipótesis con lo realmente existente según la relación casual, en algún otro contexto empírico. Como establece Kant, «como explicación de los fenómenos dados no puede aducirse otras causas o fundamentos explicativos que los ligados a esos fenómenos dados en virtud de las conocidas leyes que los rigen. Una hipótesis transcendental no sería una explicación» (B 800).

5.4.- PROBABILIDAD Y CONOCIMIENTO EMPIRICO

Con todo ello, como era de esperar, no hemos establecido todos los requisitos que debe cumplir el uso de hipótesis en las explicaciones racionales. Desde lo dicho puede deducirse otro requisito de excepcional importancia: para que una hipótesis sea valorada de manera objetiva, su fuerza explicativa debe ser medida, o lo que es lo mismo, debe ser expresada en términos de **grado de probabilidad**. En efecto, si una hipótesis ha debido ser antes reconocida en la experiencia como causa del tipo de hechos que está destinada a explicar, tendrá tanto peso explicativo como uniformidad haya presentado en la experiencia en el ejer-

cicio de su papel de causa de este tipo de hechos, o de otra manera, su peso explicativo será inversamente proporcional al peso que tenga una hipótesis rival. Desde la explicación de BUTTS, dos hipótesis rivales transcendentalmente posibles tendrían siempre el mismo peso empírico, con lo que tendrían el mismo valor explicativo. Desde esta perspectiva, podemos situarnos frente a cualquier hipótesis con el supuesto de que siempre es posible, a nivel transcendental, una hipótesis rival respecto de la primera. Lo que decide nuestra utilización explicativa de una u otra entre un par de hipótesis reales, no es sino su mayor posibilidad real, la cual es directamente proporcional a su mayor presentación efectiva en la experiencia como causa del efecto en cuestión. Lo que debe estar en la base de toda ciencia experimental, por tanto, es un instrumento preciso que pueda establecer qué es una mayor presentación efectiva o una mayor frecuencia de aparición, instrumento que sea capaz de situar una hipótesis dada en un lugar concreto de una escala graduda en la que los extremos señalen un nivel de frecuencia 1 (nivel de constancia total) y 0 (nivel de no presentación en la experiencia, y que correspondería al grado de constancia asignado a los objetos caracterizados como transcendentalmente posibles). La necesidad de este instrumento viene explicada por el hecho de que nosotros no controlamos las ocurrencias totales de una relación causal en la serie del tiempo y que así el sentido de mayor o menos ocurrencia no puede ser absoluto, sino relativo a ciertas condiciones, las cuales deben fijar el cálculo de probabilidades para establecer una escala graduada. Una hipótesis no es real si no se le puede aplicar este cálculo de probabilidades. Ambas cosas son instancias teóricas que se implican: una hipótesis es siempre una causa, más o menos probable, para un efecto. Con ello llegamos a la misma conclusión que obteníamos en la definición de 'ciencia-Wissenschaft': que sólo donde existe matematización se está en condiciones de obtener construcciones racionales empíricas.

Indudablemente, la finalidad de esta investigación racional empírica debe ser la de aproximarse permanentemente a un grado de certeza 1 en sus hipótesis, que naturalmente sólo podría realizarse si la esencia real fuera cognoscible por la experiencia; justo por eso la hipótesis es siempre una aproximación al grado 1 de probabilidad, a la certeza que este grado garantizaría: «Nosotros observamos anteriormente a propósito de la probabilidad que no era sino una aproximación a la certidumbre. Ahora bien, éste es también el caso de las hipótesis, que no permiten nunca alcanzar una certeza apodíctica, sino solamente un grado más o menos elevado de probabilidad» (**Logik**, IX, pág. 84).

Esto tiene unagran importancia para la elaboración de criterios que permitan decidir cúando debemos prescindir de una hipótesis. Como ya hemos dicho anteriormente, hay un criterio claro y principal: el de que la hipótesis tiene que ser fundamento exlicativo suficiente de las consecuencias que le atribuímos, esto es, no debe necesitar hipótesis auxiliares. (cf. B 802). Pero en los demás casos no es nunca evidente a priori cuándo una hipótesis debe descalificarse. Kant es de la opinión de que, tanto para afirmar como para refutar una hipótesis, se precisa de una prueba indirecta, esto es, según sean las consecuencias derivadas de su suposición. Pues bien, hay dos formas de relacionar una hipótesis con la verdad o falsedad de sus consecuencias: por el 'modus ponens' o 'modus tolens' (verificación o falseación modernas). La primera nunca permitiría establecer una hipótesis como una verdad demostrada; la segunda permitiría, al menos, establecer una hipótesis como una falsedad demostrada. Sin embargo las cosas no son tan simples. Hemos puesto las expresiones en condicional

porque esas serían las conclusiones que se seguirían si tuviéramos una ciencia rígidamente deductiva, esto es, que pretendiera poseer el ideal de la Esencia real. Algo que falsa lo que suponemos ser la esencia real, no puede ser verdaderamente la esencia. Esta no admite excepciones. Por eso el valor decisivo del "modus tollens" no es tal cuando se es consciente de que las hipótesis se miden por el grado de probabilidad. 70 ocurrencias a favor y 30 en contra, no eliminan una hipótesis, dicen que hay que aplicarla con el riesgo de 703. Eso es todo. De ahí que no todas las ventajas en cuanto a certeza estén en el 'modus tolens'.

En principio, el 'modus ponens' parece tener una seria inconveniencia para la ciencia, ya que, debido a que ésta nunca da la totalidad de las consecuencias, la hipótesis nunca será una verdad demostrada. Sin embargo, esta desventaja es más aparente que real, ya que no hace sino exponer de otra manera la noción de problematicidad inherente a cualquier hipótesis. Que una hipótesis nunca alcance el último fundamento es una implicación analítica y, por consiguiente, el 'modus ponens' tiene su función en el uso lógico de la razón sólo cuando dicho uso viene mediado por la facultad de juzgar y, por tanto, mediado por la noción de hipótesis; tiene su empleo eficaz en cuanto que sabemos que lo que permite mantener como demostrado es sólo una hipótesis, siendo por el momento relativamente indiferente que dicha hipótesis pueda tornarse no demostrada en un futuro. Lo peculiar de las hipótesis es que la demostración de ellas es pefectamente compatible con el hecho de que, en algún momento posterior, pueda demostrarse una que sustituya a la primera, ya que ninguna demostración alterará nunca su carácter de hipótesis. Desde esta perspectiva, el 'modus ponens' no puede ser efectivo para demostrar algo como fundamento real, pero sí para demostrar una hipótesis, porque la verdad de ésta es siempre una verdad problemática; esta conclusión no es decepcionante, ya que, en el terreno del conocimiento empírico, es todo lo que debemos desear establecer.

Recientemente, se ha tendido a conceder más valor al 'modus tolens', en cuanto procedimiento productor de certeza absoluta, aún cuando sólo sea de la falsedad de la hipótesis. Paradójicamente, Kant mantenía, a este respecto, que «este tipo de pruebas es irrelevante las más de las veces en las ciencias de la naturaleza» (B 820), aunque apreciaba su mayor fuerza lógica, ya que, en principio, sólo necesitamos encontrar «una consecuencia falsa de una proposición para que dicha proposición sea también falsa» (B 819). La opinión contrara a su uso en la ciencia natural tiene fundamento: en primer lugar, no solamente está el hecho de que el 'modus ponens' es adecuado a las necesidades del conocimiento empírico, sino que, en segundo lugar, están las dificultades propias del empleo del 'modus tolens' en las ciencias experimentales. En efecto, desde una mera apreciación lógica, este último es un procedimiento claro y preciso, pues es un absurdo que, de lo que se supone fundamento de posibilidad de una proposición o un hecho, se siga su contrario. Pero su aplicación a la realidad no es tan fácil porque, primeramente, hay que decidir cuándo una consecuencia es objetivamente opuesta a las consecuencias que debían seguirse de la condición, es decir, hay que decidir previamente cuándo es imposible que dos proposiciones tengan un mismo principio, de tal manera que, supuesta una condición como verdadera, no puedan ser ambas consecuencias igualmente verdaderas. Resolver esto supone tener ya la relación de las dos consecuencias a sus dos respectivos principios opuestos, con lo que el 'modus tolens' sería un caso dado del 'modus ponens'. Ello sugería a Kant la opinión de que este tipo de prueba sólo era

posible en la Matemática: aquí los fundamentos de construcción de un objeto están dados a priori, y los resultados y consecuencias de tal construcción responden con claridad a los principios y axiomas establecidos previamente, siendo perfectamente posible distinguir entre dos proposiciones contrarias, esto es, que no pueden derivarse de un mismo principio. (cf. para esta conclusión, B 819).

Hay otro fundamento para no creer en el 'modus tolens' como forma idónea de las demostraciones racionales empíricas, y es el peculiar carácter de las hipótesis de ser siempre únicamente probables. Esto quiere decir que, si bien en la consideración lógica una condición queda falseada sólo por la presentación de una consecuencia falsa, en la ciencia natural una hipótesis puede tener casos en contra y seguir siendo hipótesis válida en el sistema racional, al tener más fundamentos de verdad que cualquiera de sus hipótesis rivales. Esto permite decidirnos a mantener que lo que falsa la hipótesis es siempre el 'modus ponens', es decir, que abandonar una hipótesis es, ante todo, dejar de apostar por ella como fundamento explicativo, o, lo que es lo mismo, dejarla fuera de un sistema de leyes a causa de que su probabilidad es menor que la de una hipótesis rival; lo que solamente puede demostrarse por medio de una menor constancia en la presentación de las consecuencias que debería anteceder y explicar.

Hemos visto con esto cómo la razón se utiliza en las ciencias experimentales, cómo el modelo lógico de sistema de razones se realiza en disciplinas empíricas que tienen su punto de partida en juicios de experiencia. Pero no era éste el único modelo que se establecía en el estudio de la razón en su uso lógico: también establecimos las definiciones típicas de las nociones de 'saber', 'opinar', 'estar convencido' y 'estar persuadido'. Ahora debemos ver brevemente cómo estas definiciones modélicas de las formas de asentimiento a la verdad racional tienen también su juego en el terreno de la ciencia experimental. Dicho juego puede describirse fácilmente desde el hecho de que todo tipo de razón objetiva en este conjunto de disciplinas empíricas debe caracterizarse por un cierto grado de probabilidad. Desde esta perspectiva, 'opinar' es asentir a la verdad de algo sin tener fundamentos objetivos suficientes, siendo consciente de que se está en esa situación, es decir, siendo consciente de que ninguno de los dos o más fundamentos posibles explicativos tiene un grado de probabilidad suficiente para imponerse a los demás; cuando 'opino' sé que el fundamento podría ser otro con una probabilidad semejante a la que posee el fundamento al que doy mi asentimiento: dentro del cuerpo de razones y de hipótesis, no hay ninguna que esté relacionada con el suceso a explicar de tal manera que **deba hacerlo jugar** objetivamente en la explicación. Por otra parte, cuando estoy persuadido, asiento a la consideración de verdad de que cierto fundamento es el que juega en un caso dado, y al que le atribuyo una probabilidad suficientemente mayor a la de otros fundamentos rivales sin que **realmente la posea**, esto es, sin que me asistan las leyes de la probabilidad. Mi asentimiento por tanto, se basa en una confusión, pues mis razones para hacerlo no son objetivas; se han basado en una apreciación desacertada de los casos anteriores, en una valoración unilateral de su presentación en la experiencia, en una atribución de más grado de probabilidad del que le corresponde.

En esta misma dirección, podemos decir que para estar convencido, esto es, para valorar como suficientes nuestros fundamentos de verdad de cara al asentimiento de una ver-

dad, se requiere saber que estas razones son objetivas y que, además, son de más peso que sus contrarias. Cuando estamos convencidos, sabemos que debemos apostar por la verdad de la explicación en cuestión y nuestro asentimiento será mayor o menor según sea mayor o menor la probabilidad de la relación causal entre la hipótesis y el efecto a explicar. ¿Quiere decir esto que en el conocimiento empírico no hay lugar al saber, esto es, al asentimiento de una verdad explicativa de un suceso, de la que seamos conscientes de tal manera que comprendamos que **no hay lugar a la más mínima duda?** ¿Hay algo, en las explicaciones racionales y previsiones empíricas, que posea las condiciones requeridas para afirmar su verdad con **certeza total?** Desde luego que lo hay. Pero esto no quiere decir que haya verdaderas empíricas necesarias, puesto que siguen pudiendo ser de otra manera, esto es, que tienen la posibilidad transcendental de ser de otra manera. En efecto, para que no hubiera certeza en un explicación racional, tendríamos que albergar alguna duda acerca de la explicación en cuestión, y para ello tendríamos que conceder **alguna probabilidad a una razón rival.** Sin embargo, solamente podemos atribuir probabilidad a una razón si se ha presentado en la experiencia alguna vez, esto es, si estamos seguros de su posibilidad real. De ello se deduce que, cuando algo posee solamente la posibilidad transcendental, esto es, cuando no se ha presentado nunca a la experiencia, debemos asignarle la probabilidad O. Pues bien, cuando una hipótesis rival de la que asentimos como fundamento de explicación de un suceso dado, tiene grado de probabilidad O, entonces puedo decir que sé con certeza que esa explicación es la verdadera, porque algo que posee probabilidad O no puede ser un fundamento para mi duda. Hay, por tanto, un uso para la expresión 'sé' en el campo de las explicaciones racionales empíricas, a saber: cuando la usamos en casos en los que no tenemos ninguna razón para afirmar que hay una explicación rival, o para suponer que el hecho a explicar se produce de otra manera. Esto quiere decir que, cuando en el terreno empírico tenemos dudas acerca de un fundamento, éstas deben basarse en la posibilidad real, en la presentación efectiva de una causa distinta de aquélla a la que asentimos como fundamento del hecho que explicamos. Una posibilidad transcendental, que se sostiene sobre la idea de que todos los hechos pueden ser de otra manera, no es nunca un fundamento para la duda. Así dice Kant que

> «no obstante, la probabilidad de una hipótesis puede crecer y elevarse al rango de un 'análogo' de la certeza, a saber: cuando todas las consecuencias que hemos encontrado hasta ahora se pueden explicar a partir del principio supuesto. **Pues, en tal caso, no hay ninguna razón que nos prohíba admitir que todas las consecuencias posibles podrán explicarse a partir de ese principio.** En este caso, admitimos la hipótesis como si fuera totalmente cierta, aunque sólo lo sea por inducción» (**Logik,** IX, pág. 85) [Subrayado mío]

En todos los demás casos, lo que sé es que mis razones tienen un grado de probabilidad dado y que, por tanto, hay unos criterios de objetividad en la elección entre las razones consideradas como candidatos para una explicación dada. Si bien en ese caso puedo tener fundamentos para aceptar la posibilidad de una explicación contraria, estoy convencido de la verdad de mi explicación porque sé que mis razones son de manera objetiva más fuertes que la de mis adversarios. La convicción requiere por eso saber que mis razones son objetivas, es decir, la comunicación y la aceptación de las mismas. Aún cuando no es un problema que podamos desarrollar aquí, no quisiera dejar de expresar mi creencia de que esta teoría

de las formas o modos de asentir a la verdad podría enfrentarse con éxito a algunas paradojas expuestas por ciertos filósofos modernos sobre la gramática de las expresiones 'saber', 'creer' y 'opinar'.

§ 6.- LA FINALIDAD Y EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA CIENCIA EMPIRICA: LA BIOLOGIA

Como es sabido, el siglo XVIII polemizó mucho en el asunto de cómo la materia podía organizarse de tal manera que pudiera presentar los fenómenos de la vida; a este respecto se establecieron dos frentes de discusión, uno más filosófico y otro más científico. Se trataba en primer lugar de dilucidar si el uso de la noción de 'causa final' era necesario y legítimo en la explicación de los cuerpos organizados, o si por el contrario bastaba la mera explicación mecanicista, esto es, la mera explicación desde la consideración de los integrantes materiales del cuerpo en cuestión. La segunda problemática se centraba en un intento de proponer la hipótesis adecuada para el origen y la diversidad de las especies vivas. Si respecto del primer problema los autores se dividieron en materialistas radicales y teleologistas (entre los primeros se encontraban casi todos los 'ilustrados', entre los segundos Wolff, y los autores más vinculados al pensamiento escolástico), respecto del segundo lo hicieron en preformacionistas y partidarios de la teoría de la epigénesis (entre los primeros destaca Bonnet [1720-1793] y entre los segundos Blumenbach [1752-1840]). Como en casi todas las demás polémicas del siglo, Kant tomó parte y, como en otras ocasiones, lo hizo con una lucidez tanto más sorprendente si se tiene en cuenta la edad del filósofo en el momento de esta discusión. De sus resultados podemos decir, sin demasiados reparos, que el mismo filósofo que treinta y cinco años antes había dado las hipótesis básicas de lo que luego había de ser la teoría de la 'Evolución Cosmológica' (en su **Allgemeine Naturgeschichte**), va a dar ahora, en la segunda parte de la **K. der U.**, las ideas básicas del evolucionismo orgánico, si bien, ni en un caso ni en otro tuvieran sus ideas influencias directas sobre los científicos destinados a desarrollar estas teorías [22].

Sea como sea, lo que no se le puede negar a Kant en esta polémica es una gran sagacidad: por una parte eliminó las reservas de muchos materialistas a aceptar la finalidad, al comprenderla como principio metodológico para **la investigación empírica** de la naturaleza en sus seres organizados (**K. der T.U.**, V, pág. 263), pero por otra dejaba a la realidad desenvolverse según una única forma de causalidad: la que el entendimiento introduce desde su normativa transcendental. Reconocía así que el principio de finalidad no podía ser propio e inter-

---

22 Ambas apreciaciones acerca de las relaciones de Kant con las teorias de Laplace y de Darwin fueron hechas, quizás por primera vez por MENZEL, en su trabajo **Kant's Lehre von der Entwicklung in der Natur und Geschichte.** Cf. para un comentario de sus tesis LEHMANN, **Kant und der Evolutionismus**, 218.

no a la ciencia natural, ni por supuesto, como quería Newton, derivado de la teología, sino un principio ofrecido por una crítica de las facultades para la investigación científica. Para ello, la facultad de juzgar brindaba una idea por medio de la cual se posibilitaba hablar de 'economía', 'intenciones', 'providencia', 'conservación', en relación con la naturaleza, una vez puesto de manifiesto nuestras limitaciones en la comprensión de los fenómenos naturales según la regla causal. La finalidad de esta idea (que no es otra que la de organismo) es intervenir en las explicaciones científicas acerca de las formas y actuaciones de los seres vivos, y el papel del filósofo crítico es realizar un análisis de las facultades de conocimiento con la intención de justificar la intervención de esta idea y de sus nociones auxiliares en las explicaciones científicas y de impedir que se haga un uso abusivo de la misma, como sería, por ejemplo, representarnos la naturaleza misma como si estuviera dotada de una inteligencia que opera con fines y que interviene en el curso de la misma. La introducción de la noción de causa final para marcar el límite a nuestras **explicaciones** no puede ser, así, una excusa para abandonar el mecanicismo en la **naturaleza**. Es más, aquella introducción no puede tampoco eliminar el papel básico de la explicación causal normal, sino que significaba un medio auxiliar para ordenar el conjunto de explicaciones causales descubiertas en relación con un ser concreto. Si nuestras explicaciones acerca de los seres vivos fueran **exclusivamente** teleológicas, no estaríamos expresando sino una vacía tautología: lo mismo es decir que la causa determinante de una reacción orgánica se produce por la voluntad de Dios, por la inteligencia de la misma naturaleza, que debido a la necesidad de conservarse del organismo; con este tipo de expresiones, nuestro conocimiento de la naturaleza organizada no avanza nada. La telelogía no está dirigida a intervenir de esta manera en las explicaciones científicas, pues, como dice Kant «el principio de finalidad no da información alguna acerca de la posibilidad intrínseca de las formas naturales» (**K. der T.U.**, V, pág. 417), no «nos hace comprender cómo surgieron los productos de la naturaleza» (op. cit. 411), «sino que da el método para juzgar sobre la naturaleza según el principio de las causas finales. Su influencia es sobre el modo de proceder de la ciencia teórica de la naturaleza» (op. cit. pág. 417).

Para comprender la posición se debe distinguir entre finalidad interna y real y finalidad formal y externa. Finalidad externa es la relación entre una cosa como medio para que alguna otra realice alguna actividad, pero no para que ésta pueda existir; el medio no opera como causa de la existencia de la cosa a la cual sirve; la finalidad interna es aquella en la cual la causa de que algo exista es sólo la de posibilitar la existencia de otra, pudiéndose decir entonces que la existencia de ésta última es el fin de la existencia de la primera o que la razón determinante para que exista una es precisamente la de posibilitar la existencia de otra. Por su parte la finalidad real es aquella que para producirse necesita la existencia de un concepto en el cual se representa el fin antes de su existencia, mientras que finalidad formal es aquélla que no repara en objetos concretos, ni necesitamos de conceptos precisos para reconocerla, sino que viene reconocida por el sentimiento producido por la adecuación de una realidad en general con la capacidad de conocer. La cuestión es que la finalidad interna necesita ser real para que algo sea el fín de la existencia de una cosa; esto debe estar previamente fijado como individuo conceptualizado para poder ser reconocido. La finalidad interna requiere así la representación de una idea en la cual pensamos el fin que es la causa de la existencia de la cosa que sirve de medio (Cf. I. **Einleitung**, XX, pág. 217-232).

Ahora bien, el concepto de fín es, en principio, algo surgido en las explicaciones de los seres racionales acerca de sus acciones e intenciones y generalmente juega de razón última, de 'por qué' último en las mismas. Lo que debe investigar la **K. der T.U.** es cuándo esta representación final, que supone obviamente una intención y una posesión de razón, puede ser aplicada a la ciencia natural, a las explicaciones científicas, y cuáles son los requisitos y condiciones de una tal aplicación. El interés de semejante aplicación es evidente de cara a la organización sistemática de nuestros conocimientos acerca de ciertos seres naturales, ya que si la misma fuera posible tendríamos un caso más para adecuar las construcciones empíricas a la forma de sistema racional, en tanto que la representación de un cierto fín como causa última de todas las relaciones causales observadas en aquellos seres, nos daría algo semejante a un principio —Prinzip— supremo de las explicaciones, su punto límite incondicionado, que es un requisito fundamental para que los conocimientos posean forma racional. Así lo mantiene Kant en **I. Einleitung,** XX, pág. 235:

> «Representarse la naturaleza igual que una razón como técnica... es un concepto particular... que sólo pone la facultad de juzgar en su reflexión sobre objetos para organizar, de acuerdo con su indicación, la experiencia según leyes especiales, a saber, las de la posibilidad de un sistema... sólo a los efectos de que una experiencia debe organizarse según principios».

y en la pág. 233 de la misma obra:

> «La facultad de juzgar en la finalidad teleológica de las cosas como fines naturales, finalidad que sólo puede ser representada por medio de conceptos, es indispensable que **establezca una relación del entendimiento con la razón** (que no es necesaria para la experiencia en general) para hacer representables las cosas como fines naturales».

A priori, podemos decir que ese principio explicativo último que es la causalidad según fines, no es constitutivo de la naturaleza, no señala a una realidad que opera con ideas, con representaciones de fines, sino que únicamente es regulativo, señalando un límite a nuestras preguntas acerca de la posibilidad de ciertas peculiaridades de las cosas, al dar lo que en todo caso debe ocupar el sitio de respuesta última. Es por ello que el principio de finalidad, y la representación en que se concreta, no es dado por el entendimiento ni tomado desde la experiencia, sino ofrecido por la razón como algo incondicionado, como algo que constituye la última explicación y el último fundamento en las cadenas **causales obtenidas** en la reflexión sobre los seres naturales llevadas a cabo por la facultad de juzgar. Más correctamente, sin embargo, podría decirse que es un concepto **producido por la razón pero usado por la facultad de juzgar** para establecer sistemas de razones en el conocimiento de los seres naturales. Al hacerlo así, está realmente posibilitando la concordancia del entendimiento y la forma lógica de la razón, de la misma manera que lo estaba haciendo al proponer la finalidad técnica formal de la naturaleza, o la noción de hipótesis establecida a partir de su actividad inductiva. Pero lo decisivo es que, al establecer la noción de causalidad final una referencia a un fundamento último explicativo, no pretende nunca proponer que así se nos da una esencia real, un principio originario, sino sólo cubrir de alguna manera el vacío que todas las explicaciones causales dejan en relación con ese principio. Es el contexto en el que to-

das ellas se integran, el límite móvil que siempre las corona. De ahí que es éste un principio móvil, es decir, un principio que va retrocediendo conforme nuestras explicaciones causales avanzan; pero su necesidad siempre se mantiene firme, pues nunca podremos encontrar en la experiencia una explicación causal última. (c.f. **K. der T.U.**, pág. 401.

El uso metodológico del principio de finalidad está asegurado, por tanto, si se tienen en cuenta las limitaciones esenciales a nuestro entendimiento en el conocimiento del fundamento último de una cadena de hechos; pero que esté asegurado no quiere decir que puede ser empleado de cualquier manera. Necesitamos investigar cuáles son los criterios de tal aplicación. Uno de ellos es el de que este principio se aplique a las explicaciones relacionadas con objetos dados por nuestro entendimiento (**I. Einleitung,** pág. 232, XX); para que algo pueda ser representado como fín de alguna otra cosa, ambos seres deben ser objetos de experiencia. Pero también es necesario que esté previamente establecido qué tipo de fin buscamos y a qué objetos puede ser atribuido. Este tipo de fin, ya lo hemos dicho, es el real e interno, en el que nos representamos, con anterioridad a los medios, la idea del todo en relación con el cual aquellos operan como tales (pues los demás tipos de causalidad final no dan cuenta de relaciones en las que se determine la existencia de algo que pueda ser representado conceptualmente como objeto individual). El tercer criterio es que con anterioridad a haber usado el principio de finalidad hayamos agotado el campo de las explicaciones causales materiales sin comprender por medio de ellas el motivo fundamental determinante de una peculiaridad de la cosa; en palabras de Kant:

> «Para comprender que una cosa sólo es posible como fin... se requiere que su forma no sea posible por medio de meras leyes naturales, es decir, de aquellas que conocemos por medio del entendimiento aplicado a objetos de los sentidos... Esta contingencia de su forma en todas las leyes naturales empíricas con respecto a la razón (por cuanto la razón, que en toda forma de un producto natural **tiene que reconocer también su necesidad**..., no puede sin embargo, admitir esta necesidad en aquella forma dada), es ya un fundamento para admitir la causalidad de esa cosa como si sólo fuera posible mediante la razón» (**K. der T.U.**, pág. 370, V.)

Para aplicar la noción de finalidad a la naturaleza, el mecanismo de la misma debe estar escondido (op. cit. pág. 390).

Debemos ahora investigar hacia qué tipos de cosas en la naturaleza podemos dirigirnos para aplicar estos criterios a fin de dar «una realidad objetiva al concepto de **fin natural**, proporcionando a la ciencia natural una base para un modo de juzgar los objetos según un principio particular» (Op, cit. V, pág. 375). Candidatos ideales para ello serían aquellas cosas que consideremos como un cierto todo unitario, tales como plantas y animales. La limitación del entendimiento se manifiesta en relación con estos seres naturales de una manera evidente. En efecto, para representarnos mecánicamente un todo tenemos que conformarlo desde las relaciones causales de sus partes (**K. der T.U.** V, pág. 408); pero si esto es así (y tiene que serlo ya que nuestro entendimiento solamente ofrece juicios de experiencia) entonces es imposible que el entendimiento se represente mecánicamente un todo real, esto es, la razón determinante de su posibilidad, porque como demostró la **KrV** nunca puede ofrecernos noti-

cia alguna de partes y constituyentes últimos, de relaciones causales básicas. El entendimiento no puede explicar la existencia de esos todos considerados como individuos. Pero esto no quiere decir que esos individuos no se hayan producido por leyes causales del tipo que nuestro entendimiento conoce; como dice Kant, «de eso no se deduce... que sea imposible la producción mecánica de un cuerpo» (op. cit. pág. 408), sino que es imposible representar la razón determinante del mismo a partir de reglas causales.

La limitación del entendimiento en estas explicaciones es más evidente aún cuando ese tipo de individuos que consideramos como todos manifiestan una peculiaridad a la observación: a saber, que sus partes no puedan ser eliminadas del todo sin que la existencia de éste corra serio peligro y de que es el individuo el que poco a poco se dota a sí mismo de las partes que observamos en él. Esta doble cadena de condiciones causales en la cual la causa es al mismo tiempo efecto, no puede ser comprendida por el entendimiento, para quien la causalidad sólo tiene significado en cuanto va determinada por el esquema de la sucesión irreversible de causas y efectos (cf. **K. der T.U.** V, pág. 372). En ese todo, cada una de las partes es **necesaria** para el todo, e incluso es necesaria su combinación según una cierta forma, y sin embargo, para explicar esta necesidad no podríamos dar una razón consistente en relaciones causales. Por tanto, estos seres, los organismos vivos, cumplen el requisito de que el entendimiento no pueda explicar sus peculiaridades según su concepto de causa. Pero cumplen el criterio de ser objetos dados en la experiencia, en los cuales se observa que la existencia de algo está en función de la existencia de otra cosa que es reconocida conceptualmente como un individuo. Por todo ello, los organismos vivos pueden ser representados como fines naturales, esto es, como objetos en los cuales nos representamos una cierta causalidad según fines:

> «Una cosa existe como fin natural cuando es causa y efecto de sí misma (aunque en doble sentido), porque en tal caso tenemos una causalidad tal que no puede enlazarse con el mero concepto de una naturaleza sin atribuirle un fin» (**K. der T.U.**, V, pág. 370-371).

Según esto, las cosas de la naturaleza que debemos juzgar como fines naturales son áquéllas que se manifiestan como organismos, pues sólo en estos seres sus partes están funcionando para poder constituir el conjunto (son instrumentos del conjunto, cf.op. cit. pág. 373), pero al mismo tiempo, el conjunto tiene su razón **de ser en el mantenimiento de la existencia de las partes. Sólo en estos seres «la formación de una de las partes de la criatura** se opera de tal manera que la conservación de la misma depende de las demás y viceversa» (op. cit. pág. 371). Aquí, las leyes de la naturaleza, basadas en una concepción de la causalidad como irreversibilidad, no son totalmente explicativas, no dicen el motivo fundamental para la producción de algo: en último extremo deberemos apelar a una razón que ya no es reducible a una causa, a saber, la de que algo se produce para conservar el organismo. Kant es consciente de que esta última razón no hace avanzar en nada nuestro conocimiento de ese ser natural organizado, pero también mantiene que la misma proporciona la guía básica para el estudio del organismo, pues obliga a enfrentarnos a toda conexión causal con la pregunta metodológica: ¿Cómo contribuye esta conexión causal al mantenimiento y conservación del organismo? Esta, y el proponer un límite a la explicación científica, son las funciones prin-

cipales de la consideración de los organismos como fines naturales, consideración que se manifiesta como metodológica, en tanto que propone las preguntas de una ciencia, constituyendo así un discurso meta-científico, no científico propiamente dicho, desde el momento en que se repara en que es aplicable como un a priori a la investigación natural y no como resultado de la misma.

No sólo la producción de un individuo es algo indescriptible totalmente por medio de leyes causales, sino que tampoco pueden describirse de esta manera los fenómenos del crecimiento, la procreación y el mantenimiento de la especie, y los fenómenos de asimilación de materia por parte de los organismos vivos (op. cit. pág. 370-371). La materia, cuando se relaciona con un organismo vivo, sufre transformaciones y reacciones que podemos descubrir causalmente, en las cuales podremos profundizar, pero para las que siempre será preciso añadir como razón última que son así porque de esa manera se produce algo 'provechoso para el organismo', porque así se 'contribuye a la conservación del organismo', etc., todas ellas expresiones relacionadas con la consideración del individuo como un todo que determina cada una de sus partes en relación con un fin: el de su propia conservación.

Ahora bien, parece que la producción de algo según una ordenación final no puede separarse de la producción intencional. Si un todo está determinando todas sus partes con la finalidad de su propia conservación, parece que estamos suponiendo en los seres naturales la **intención,** consustancial al seguimiento de un fin, el cual, antes de la existencia efectiva, debe tener realidad en la representación en tanto idea. Entonces, estamos rozando, si no cayendo, en la consideración de los seres orgánicos como seres con causalidad racional, que se representan fines y los cumplen; esto significaría introducir en el método de la ciencia una mala metafísica (lo que Kant llama una idea hiperfísica) que amenazaría gravemente a la propia ciencia. De ahí que precisemos separar perfectamente la consideración de los seres organizados con fines naturales y la consideración de los mismos como inteligencias intencionales, como actuantes por medio de la representación de fines. Esto significa que es preciso negarle a la naturaleza la actuación final en cuanto **fuerza causal efectiva** y es justo esta negativa a hacer de la naturaleza algo que 'posee causalidad racional' lo que distingue un fin natural de un fin artístico. Pero entonces, ¿qué quiere decir que representamos los seres organizados como fines naturales? Kant sortea las dificultades aludidas y contesta la pregunta hecha de la siguiente manera:

> «Ahora bien, para una cosa como fin natural se exige, en primer lugar, que las partes (por su existencia y por su forma) sólo sean posibles por referencia a un todo, puesto que la cosa misma es un fin y, por consiguiente, está comprendida bajo un concepto o idea que debe determinar a priori cuanto haya de contenerse en ella. Pero cuando una cosa es concebida como posible de esta manera, es una mera obra de arte, es decir **producto de una causa racional distinta de la materia** (de las partes) de la cosa, causa cuya causalidad en la producción y combinación de las partes se determina por su idea de un todo así posible.
>
> Pero si se pretende que una cosa sea en sí producto de la naturaleza y en su posibilidad intrínseca contenga una referencia a fines, es decir, que sólo sea posible como fin natural y sin **la causalidad de conceptos de seres racionales**

> **ajenos a ella,** se requerirá en segundo lugar que sus partes se unan para la unidad de un todo, de suerte que entre sí sean alternativamente causa y efecto de su forma, pues sólo así es posible que inversamente (alternativamente) **la idea del todo** determine a su vez la forma y unión de las partes, pero no como causa —pues entones sería un producto de arte— sino **como fundamento de conocimiento** de la sistemática unidad de la forma y de la vinculación de la diversidad que está contenida en la materia dada, que sólo está en el que juzga» (**K. der T.U.V.**, pág. 373).

La representación de los seres naturales como fines no intenta hacerlos productos de ninguna inteligencia distinta de la materia, ya sea ésta interna a la propia realidad empírica o exterior a ella, sino que obedece a una necesidad de la subjetividad para explicarse la posibilidad de que una conjunción de partes cristalice en una forma orgánica. De otra manera, haríamos de la naturaleza una **realidad análoga** a la realidad del arte, y propondríamos detrás de todo el mecanismo de la naturaleza una realidad parecida a la que se esconde detrás del producto artístico.

Y, claro está, para Kant, que aquí sigue a Hume [23], no tenemos ningún derecho a establecer aquella analogía, sencillamente porque no la hay: la idea o representación del todo, del organismo, no es la causa de la existencia de las partes como lo es en el producto artístico y por lo tanto no hay en la naturaleza una causalidad racional; decir que las partes existen para la producción del todo no implica, por un lado, la existencia de un proyecto racional a cumplir, pero, por otro, sólo sirve para llenar el vacío explicativo que se produce cuando nuestras leyes causales no dan el fundamento determinante para que las cosas sean así, sólo sirve para dar razón de una contingencia. Por ello, «la naturaleza no es análoga del arte» (**K. der T.U.**, V, pág. 374), ni el concepto de fin natural para descubrir la foma de organizarse de los productos naturales sirve para introducir la existencia de la razón dentro de la naturaleza, sino que «es un principio regulativo para dirigir la investigación según una **lejana analogía** con nuestra propia causalidad según fines» (op. cit., pág. 375). Pero no debemos confundirnos con el sentido de la palabra 'analogía' en el contexto: ésta no relaciona dos pares de cosas vinculadas de tal manera que unas son productos y otras productores (Formas orgánicas - inteligencia suprema / formas artísticas-inteligencia humana), sino que se refiere a la relación existente entre la **razón última explicativa del arte** y de sus productos y la **razón última explicativa de un producto organizado:** de la misma manera que en el arte no hay nada sin motivo, que en él cualquier parte tiene su por qué desde el punto de vista del todo, en los organismos consideramos que lo que no tiene razón determinante debe ser explicado desde el punto de vista del todo, desde su contribución a la conservación del mismo. El fin está

---

23 MACFARLAND ha puesto de manifiesto como «cuando Kant examina en detalle la naturaleza de la finalidad... los términos en que el ve el problema y algunas de las conclusiones que obtiene, se semejan a los términos y conclusiones de Hume in the **Dialogues**» (**Kant's of Teleology**, pág. 55; cf. también pág. 108).

en el que juzga, no en la causa eficiente, pues es obvio que no lo hallamos por medio de la experiencia, sino que lo **ponemos apriori** como representación básica desde la cual dirigirnos a la experiencia de un ser natural. Los siguientes textos son decisivos para este problema:

> «Aunque en la teleología se hable de la naturaleza como si la idoneidad fuera en ella deliberada, lo hace de tal suerte que, a pesar de atribuir esa intención a la naturaleza..., da a entender con ello que la palabra significa sólo en este caso un principio de la facultad de juzgar reflexionante, no de la determinante, sin que, por lo tanto, pretenda introducirse con ella un fundamento especial de causalidad, sino que **sólo para el uso de la razón** añade otra forma de investigación distinta de la que atiende a leyes mecánicas con el objeto de suplir la deficiencia de éstas últimas... De ahí que en la teleología... se hable de sabiduría, economía, providencia y beneficencia de la naturaleza, sin por ello querer hacer de ésta otro ser racional que esté por encima de ella, pero también sin atreverse a colocar por encima de ella otro ser de entendimiento a modo de artífice, porque sería temerario» (**K. der T.U.**, V, 383)[24].

No quisiera pasar la ocasión de señalar que esa idea de organismo se reconoce en el texto como necesaria para la posibilidad del uso de la razón en la investigación de un tipo de fenómenos empíricos, como es el de los seres orgánicos, lo que viene a concretarse en el hecho de que la noción de 'organismo' ofrece el principio regulativo básico, la hipótesis última para organizar los conocimientos observacionales obtenidos de cada uno de los seres naturales en los que se cumplen los criterios que permiten calificarlos como fines naturales; permitiendo así el uso justificado y riguroso (controlado en sus implicaciones) de un vocabulario peculiar de los términos de 'Economía' 'estrategia' 'providencia', etc. Pero, como veremos, la posición de Kant es más rica en lo que hace al contenido metodológico de sus propuestas; y lo es desde dos perspectivas: por una parte, desde su voluntad de eliminar todo residuo metafísico en su concepción de la finalidad; por otra, en su propósito de describir positivamente el método por el cual la investigación de los fenómenos de la vida pueda llegar a ordenarse en un sistema al cual pueda aplicarse el calificativo de 'racional'.

Respecto de la primera dirección, Kant debe contestar a la pregunta básica del pensamiento metafísico-teleológico: ¿Cómo se han producido las primeras formas naturales? La respuesta dice simplemente: «el principio de los fines no nos hace comprender **cómo** surgieron los productos de la naturaleza» (**K. der T.U.**, V, pág. 408). La teleología, si no quiere ser la entrada subrepticia de una nueva metafísica, debe abstenerse de explicar el cómo. Pero ello no quiere decir que no sea precisa una contestación y Kant, como defensor de la teoría de la Epigénesis, acepta la de Blumenbach: la naturaleza tiene una fuerza formadora de enti-

---

24 Hay bastantes más pasajes en los que se podía asentar la negativa de Kant respecto de la existencia de una analogía fructífera en relación con cualquier fenómeno humano respecto de la producción natural de organismo: cf. **K. der T.U.** V, pág. 374-5, 390, 408. Para una posición en contra de la afirmada, cf. CASSIRER, H. W.: **A Commentary**, pág. 311.

dades nuevas, una de las cuales es la propia realidad de los seres organizados. Kant da así el espaldarazo filosófico al 'Bildungstrieb' de Blumenbach (Cf. VORLÄNDER, **Kants Weltanschaung...**, pág. 104-05). Con ello, Kant se opone también a la tradición 'mecanicista' encarnada por un La Mettrie o un Diderot (al menos el Diderot del **Rêve d'Alembert**): la naturaleza no es una máquina, pues ésta sólo posee fuerza motriz, pero no fuerza formadora para producir algo cualitativamente distinto, ni fuerza transmisora de esa cualidad producida, rasgos que caracterizan los procesos de los seres vivos (**K. der T.U.**, V, pág. 373). Según esto, es la propia naturaleza la que se organiza a sí misma (op. cit., pág. 374), y desde luego no por medio de una causalidad intencional o final: el vocabulario intencional no sirve para describir el proceso de formación. Para esa producción no hay necesidad tampoco de suponer un alma en la materia como principio de movimiento de la misma (como fue normal en la Ilustración desde las **Lettres to Serena**), ni siquiera la propiedad de la vida: si ésta es algo, es un resultado de la naturaleza material que está capacitada para conformar seres cualitativamente distintos. Esta capacidad o 'impulso formativo' no es algo misterioso atribuido a la naturaleza, sino que es un fenómeno (en el sentido transcendental de la palabra) de la misma en tanto que produce efectivamente seres organizados; si la atribuimos a la naturaleza es en virtud de los propios efectos, de la misma manera que Newton atribuyó la fuerza de gravedad a la materia en virtud del hecho observable de que la materia se atraía [25]. Por lo demás, no debemos decir que esa fuerza formadora se desarrolle y ejercite por medio de relaciones causales mecánicas (físico-químicas), sólo, pero tampoco que se realice por otro tipo de causalidad: para decidir esta cuestión se tendría que conocer el principio inteligible de la realidad empírica, lo que ha sido considerado imposible desde un análisis de las posibilidades de nuestro entendimiento y nuestra razón. De ahí que sólo nos cabe decir que nosotros debemos investigar **físicamente** el proceso formativo hasta donde podamos, pero que también será posible juzgar el producto teleológicamente, con plena consciencia de que si bien este nos da el último fundamento **para nosotros**, nunca nos ofrecerá el último fundamento **absoluto** de ningún hecho u objeto empírico (Cf. **K. der T.U.**, V, pág. 423 ss.).

La defensa de la doctrina de la Epigénesis se desarrolla en el §81 de la **K. der U.**, y tiene importancia para el desarrollo metodológico correspondiente a nuestra segunda dirección. La hipótesis básica es la anterior: la materia está dotada de una tendencia a adquirir forma, forma que debe considerarse como originaria, y de la cual debemos aspirar a describir el proceso de su formación por medios puramente físicos-químicos, aunque sepamos que no veremos nunca coronados nuestros esfuerzos. La formación originaria es, así, inescrutable para nosotros. Sin embargo, la investigación natural debe ir dirigida hacia su reconstrucción, como hipótesis desde la cual debe explicarse las formaciones derivadas y más complejas, por medio exclusivamente empíricos y observacionales. En efecto, el establecimiento de un tronco originario no es sino una construcción teórica tendente a reconstruir aquella forma

---

25 Para confirmar esta valoración de las relaciones entre Kant y Blumenbach, cf. las interesantes observaciones realizadas por LEBRUN en su obra **Kant et le fin de la methaphysique.** También para este autor, la fuerza vital, el impulso formador del §81 no designa «sino el efecto constante, y no la causa» (pág. 256-7).

originaria —ursprüngliche Organisation— (op. cit., 424) con la finalidad de explicar una cadena de producciones naturales que especifican el tronco originario: al comprobar las diferencias respectos de ese hipotético tronco originario, se intenta dar una razón de las mismas en virtud de los medios observacionales a nuestro alcance acerca de las diferencias de medio ambiente obtenidas por la Historia Natural y las descripciones de catástrofes y cambios sobre la superficie de la tierra. De ahí que la tarea básica del científico natural sea el establecer ese tronco originario de especies distintas como expediente metodológico para desarrollar una investigación empírica de la naturaleza viva; dicho expediente ocupa el papel de 'elemento químico puro' o de 'ley causal hipotética' en la física y abre nuevas perspectivas para la sistematización de la naturaleza más allá de la mera clasificación morfológica, pues introduce el problema de cómo se ha llegado a esa diversificación. Veamos los siguientes textos para comprobarlo:

> «Para que el investigador de la naturaleza trabaje con éxito, tiene que tomar **siempre como fundamento** algún modo de organización originaria, cuando proceda a juzgar las cosas cuyo concepto como fines naturales se halle indiscutiblemente fundado (seres organizados), organización que utiliza el mecanismo mismo para producir o para desarrollar —entwickeln— otras formas organizadas o las suyas propias para figuras nuevas (que siempre, sin embargo, se producen de manera adecuada a fin y en conformidad con él).
>
> Es loable recorrer la gran creación de las naturalezas organizadas, valiéndose al efecto de una anatomía comparativa, con el propósito de descubrir algo parecido a un sistema y precisamente de acuerdo con **el principio de la producción** —nach dem Erzeugungsprinzip—... La confluencia de tantas especies animales en un cierto esquema común —gemeisamen Schema— que parece apoyarse no sólo en su esqueleto, sino también en la disposición de las restantes partes..., deja atisbar un rayo de experanza, aunque tenue, de que en este caso sea tal vez posible obtener información con el principio del mecanicismo de la naturaleza, sin el cual no puede haber en absoluto una ciencia de la naturaleza. Esta analogía de las formas, que parece responder **a un arquetipo común** —gemeinschafteliche Urbild— a pesar de toda la diversidad, da mayor vigor a la suposición de una verdadera afinidad entre ellas en tanto producidas por una **madre común originaria** —gemeinschafteliche Urmutter—, a través de una aproximación de una especie animal a otra...
>
> Pues bien, el arqueólogo de la naturaleza está facultado para hacer surgir aquella gran familia de criaturas (pues así habría que representarse si tuviera fundamento la mencionada afinidad que las une a todas ellas) de **las huellas que nos han quedado de las más antiguas revoluciones de la naturaleza,** según todo el mecanismo de ésta conocido por él o supuesto. Puede hacer parir a las entrañas de la tierra, recién salida de su estado caótico..., criaturas de formas menos idóneas al principio, y de éstas, a su vez, otras que se conformaron de **manera adecuada en su lugar de producción y con sus mutuas relaciones**, hasta que esa misma madre creadora se anquilosa y fosiliza reduciéndose a determinadas especies» (**K. der T.U.V.**, pág. 418-9).

La amplitud de este texto está justificada porque constituye la exposición más extensa del manifiesto kantiano a favor de una nueva forma de investigar la naturaleza viva: haciendo la arqueología de las especies y proponiendo que es preciso estudiar la diversificación de éstas en virtud de las relaciones de los seres con su medio y con sus vecinos vivos, en virtud de las revoluciones habidas en la superficie de la tierra. Kant dice que esta interrelación produce un desarrollo de formas nuevas, y utiliza la palabra 'entwickeln' que debe traducirse por 'evolucionar' (Cf. la nota de la traducción de GAOS de la **Ontología** de N. HARTMANN); todo ello no puede menos que sugerir asociaciones con lo que luego sería la teoría darwiniana. Pero no está aquí el único parecido, porque las nuevas adecuaciones al medio no son las únicas formas de desarrollo de las formas de organización de los seres vivos.

En efecto, la capacidad formadora no sólo se plasma en la producción de organizaciones originarias o matrices, sino en la introducción de variantes individuales para las cuales no hay ningún antecedente del que se pueda decir que las haya recibido. Cada individuo es así un producto nuevo y distinto y no, como quiere el preformacionista, un educto, esto es, una mera consecuencia del desarrollo de los gérmenes traspasados por el progenitor y por ello ya prefijado en algo preexistente. Atribuir esta capacidad innovadora de la naturaleza a los mismos individuos es una tesis central en el darwinismo frente a la hipótsis de Lamarck, para quien las especies se conforman en el desarrollo habitual de una función dada. La dificultad de Lamarck era que los hábitos adquiridos por un individuo no son heredables y por tanto no pasarán a constituirse en rasgo de la especie o de la subespecie. Por el contrario, las innovaciones de un individuo sí son heredables y se perpetúan si contribuyen a la conservación del organismo, de la misma manera que es esa conservación la que estaba en el fondo de la adecuación al medio, a las relaciones entre poblaciones de seres vivos. No se puede decir que Kant haya adelantado exactamente el punto en que Darwin se diferencia de Lamarck, pero sí es posible mantener que dijo algo muy parecido: en este caso que dijo más de lo que debía haber dicho. El texto para esta cuestión es el siguiente:

> «Aun por lo que se refiere a la mutación a que accidentalmente se hallan sometidos ciertos individuos de las especies organizadas, **si se encuentra que su carácter** así modificado se transmite hereditariamente y pasa a la fuerza generadora, no puede juzgarse razonablemente evolución —Entwicklung— ocasional de una disposición idónea existente originariamente en la especie **para la conservación de la misma»** (**K. der T.U.V.**, pág. 420).

Lo que separa a Kant de Darwin es el profundo abismo de la teoría de la selección natural: a saber, que la adecuación, la conservación de las especies no es algo que esté resuelto por medio de las disposiciones (desarrolladas o no) de una especie, sino algo que precisamente es la fuerza motriz que permite que se perpetúe o no la descendencia de aquellos individuos que han sufrido una mutación accidental, que surjan así nuevos caracteres específicos, y que se produzca la evolución. Kant defendía que la evolución a partir de un tronco madre está fijada y limitada por las disposiciones del tronco originario, favorables a la conservación, y limitaba así de hecho el sentido de 'accidental' de las mutaciones individuales, pues en el fondo eran dependientes de las disposiciones; esto constituía una 'ontologización del principio de la finalidad' pues hacía de la especie originaria un ser donde realmente había encarna-

do un sistema de fines que no podía ser subvertido, y en el fondo hacía de Kant un preformacionista respecto de las especies. Pero supo apreciar el papel de la mutación individual como vehículo de la evolución, así como el hecho de que los productos organizados mostraban su adecuación a fines, precisamente por su propia tendencia a la conservación; el paso que le quedó por dar es el de que es posible que ciertas mutaciones individuales pueden llevar precisamente a una pérdida de posibilidades de conservación en ese ser vivo. De otra manera, entendió que la conservación era el fin a priori de las mutaciones individuales o que al menos nosotros deberíamos juzgarlos así, no comprendiendo que la conservación era el resultado de un difícil proceso: el de la lucha selectiva.

Por ello hay que adoptar una actitud prudente a la hora de enjuiciar la tarea de Kant en su fundamentación de la investigación de los seres vivos. En principio, afirmaciones como la de BAUCH, según la cual «todos los puntos de vista fundamentales de la moderna teoría de la evolución (Herencia, variabilidad, selección, adaptación, lucha por la existencia) están señalados por Kant de manera clara y determinada» (**Kant,** pág. 457, citado por LEHMANN, en **Kant und der Evolutionismus,** pág. 230) deben descalificarse en parte: si la selección natural hubiera sido mantenida por Kant, no hubiera defendido un punto de visto limitativo respecto de los posibles cambios y evoluciones de una especie originaria. Como ha defendido LEBRUN, «la potencialidad determinada de la matriz común, esta indeterminación restrictiva de la vida en función de un 'Urbild' del cual no adivinamos la presencia más que por lo que prohibe, hace incompatibles kantismo y evolucionismo..., pues para éste la contingencia de las formas es total: no solamente no hay ningún modelo, sino que no hay limitaciones que la fuerza generadora no sea capaz de franquear» (**Kant et le fin de la Metaphysique,** pág. 464-5). Pero es preciso tener en cuenta que Kant establece la existencia de un Modelo o tronco común como fundamento para apreciar las distintas familias y para explicar la diversidad entre ellas; de una manera coherente con su propia caracterización, no le debería haber atribuido 'disposiciones' **reales** a ese tronco originario, si bien ese modelo, si quería ser mínimamente explicativo debería estar caracterizado positivamente, caracterización realizada en virtud de la observación y con el status de 'hipotética'. Sólo así era totalmente fiel a sus propios planteamientos metodológicos. Es por eso que probablemente sea HARTMANN, N., el más acertado al mantener que casi todos los análisis metodológicos de Kant siguen vigentes (cf. **Ontología,** V., pág. 141), pero que sin embargo, Darwin contestó a la cuestión básica que dejaba abierto el kantismo, a este respecto, a saber: «La de mostrar qué es lo que efectivamente se halla detrás del 'como si'. La Teoría de Darwin responde exactamente a esta cuestión. El principio selectivo de la naturaleza está en aquella relación de los individuos..., que es consecuencia inmediata de su convivencia en un espacio vital limitado: en su lucha por la existencia» (op. cit., pág. 149).

Pero éste es sólo un aspecto de la fundamentación filosófica de la investigación del mundo orgánico llevada a cabo por Kant. El otro era la justificación del uso del vocabulario teleológico, del uso de palabras tales como 'economoía de la naturaleza' 'providencia', etc. etc., en las explicaciones de los problemas relacionados con lo orgánico en general. Y Esto parece una contribución todavía vigente de Kant a la metodología de la ciencia, si se tiene en cuenta su uso actual. Este uso puede quedar ejemplificado con un libro relativamente re-

ciente (1965), **The Strategy of Life,** donde un célebre profesor de Biología de la Universidad de S. Diego (California), C. Grobstein dice:

> «Este libro se titula la Estrategia de la Vida porque la historia que relata no es la de un plan o planificador, sino la de un proceso —una progresión creativa gradual— al que la visón desde atrás confiere el aspecto de estrategia. La historia de la vida —sus primeros atisbos en las estrellas, sus comienzos en las interacciones del sol con el planeta, su fructificación durante la maduración de la tierra— se asemeja ahora a una flecha apuntando hacia la nueva aventura del hombre. Hay que aprender algo al adoptar esta visión retrospectiva, al pensar en las propiedades y en los acontecimientos —que **ahora** podemos ver que eran indispensables para la vida, **tal como nosotros** la conocemos— de tal manera que parecen una previsión estratégica. De hecho la estrategia consciente —en el sentido de finalidad y designio— entró muy tarde en escena y lo hizo con la llegada del hombre. Por tanto, la 'estrategia' de este título **no es consciente y encaminada a un fin;** es la resultante de un conjunto de características fundamentales —como, por ejemplo, la herencia— que la vida encontró muy pronto como algo **útil** en grado sumo y que hoy día persisten» (pág. IX-X).

No es una mala paráfrasis de Kant. Ni mucho menos.

CONCLUSION

Probablemente, la conclusión más general que puede extraerse del trabajo sea la de la necesidad de empezar a mirar la **KrV** y la **K. der U.** como un solo libro, como un solo argumento destinado a realizar un análisis de la estructura de la razón humana en su uso teórico. En este sentido, la Crítica de la razón teórica pura debe albergar tanto la obra de 1781 como la obra de 1790. Su objetivo más general es poder contestar a la pregunta: ¿Cómo es posible que exista un conocimiento sintético a priori, por medio del cual se establecen los criterios necesarios para dar objetividad a nuestro conocimiento empírico? ¿Cómo podemos justificarlo? ¿Cuál es su criterio? Este es el objetivo común tanto a la **KrV** como a la **K. der U.**, pues en ambas obras los juicios sintéticos a priori que se analizan están destinados a la fundamentación del conocimiento, nunca a la fundamentación de la acción moral. Constituyen conjuntamente la filosofía teórica de Kant.

La segunda conclusión, no menos importante, es la de que no hay **una** respuesta a aquellas preguntas. **No hay una sola respuesta para la pregunta que interroga por la justificación de los principios sintéticos a priori, sino que es preciso caracterizar antes de qué tipo de principio se trata para así poder ofrecer una justificación adecuada de su necesidad.** Esta sugerencia viene apoyada por la obligación de discriminar tres niveles de Idealismo Transcendental, cada uno de los cuales posee unos principios peculiares, que exigen un tratamiento que respete sus características distintivas. Lo importante es que **el tercer nivel es el desarrollado por la K. der U. cuya necesidad sólo puede mostrarse desde la aceptación previa de que ciertas doctrinas de la KrV** eran claramente inmaduras (principalmente, las relacionadas con la tesis de la dependencia de la existencia de la realidad empírica respecto de la subjetividad transcendental, la de la Afinidad Transcendental y de la confusa exposición de los principios heurísticos del Apéndice a la Dialéctica Transcendental). Por eso, una explicación de las relaciones entre la **KrV** y la **K. der U.** debe estar mediada por una comprensión de la evolución de las doctrinas kantianas expuestas en la primera de estas obras. Este es el motivo de que este trabajo vincule de manera indisoluble estos tres frentes de ataque: la historia de la **KrV**, la exposición crítica de las posiciones filosóficas de la obra y la necesidad de su cumplimiento en la **K. der U.**.

Hemos dicho que hay tres niveles del Idealismo Transcendental (con sus correspondientes relaciones con la Realidad Empírica) a los que corresponden tres niveles o grupos de principios; debemos en esta conclusión delinearlos y exponer en un resumen su justifica-

ción. Por lo demás, es claro que estos niveles corresponden a la Teoría de la Realidad Empírica (Primera Parte), Teoría de la Facultad de Juzgar Determinante (Primera Sección de la última parte) y Teoría de la Facultad de Juzgar Reflexinante (Segunda Sección de la última parte). La primera tiene como principios los que pretenden analizar las condiciones transcendentales para que una realidad empírica sea conocida como existente, la segunda se compone de aquellos que analizan la forma en que la diversidad de la realidad empírica existente, **se** reconoce o **se** piensa como poseyendo las relaciones objetivas entre sí correspondientes a las relaciones que encierran los conceptos puros del entendimento, y la tercera propone los juicios que constituyen nuestra concepción de la realidad empírica existente pensada, si ha de ser posible representárnosla como objeto empírico individual o si ha de ser posible un conocimiento de la misma según un sistema de conceptos o de principios empíricos.

Los elementos a priori que encarnan esas condiciones necesarias para el conocimiento empírico son, en el primer nivel, las intuiciones del espacio y del tiempo, junto con los principios matemáticos de la extensión e intensión; en el segundo, las Analogías de la Experiencia y en el tercero, el principio de finalidad en sus diferentes formas. Lo que debe sobresalir de este esquema es el hecho de dar un gran peso a la distinción entre principios matemáticos y principios dinámicos (Analogías), lo cual ya quedó reflejado en el capítulo VII. Este peso se debe esencialmente al hecho de que los principios matemáticos, o bien exponen condiciones necesarias para que una realidad empírica sea considerada como existente, o bien son conceptualizaciones de esas condiciones, mientras que los dinámicos tratan de las condiciones necesarias para que esa realidad existente previamente reconocida, sea ordenada según relaciones objetivas de diversidad, esto es, sea pensada como un **objeto**, no meramente como algo **existente**. Pero desde aquí se sigue una diferencia más: la de que los primeros, que posibilitan un criterio rígido y eficaz para reconocer una realidad empírica como existente, son los constitutivos de la teoría de la Realidad Empírica, definida a un nivel transcendental, como fenómeno, esto es, como aquella realidad que puede ser dada y conocida por el hombre. Los rasgos para conocer una realidad empírica como existente son los rasgos necesarios por medio de los cuales **puede darse a la subjetividad humana** y éste es el primer nivel del Idealismo Transcendental. Estos rasgos de necesidad en el reconocimiento de la realidad empírica existente son los que pone el sujeto que ha de conocer su existencia, porque aquella es definida, **ex hypothesis**, como la realidad que se **da al sujeto**. Luego, si es esencial a ella por hipótesis existir de tal manera que pueda darse al sujeto, es un rasgo esencial para reconocer algo en tanto existiendo empíricamente al integrar aquellas características que debe poseer para darse a ese sujeto: existir en el espacio y en el tiempo y sus derivados, a saber, poseer extensión (figura) e intensión (grado). Si la realidad empírica ha de ser conocida por el sujeto humano (y este hecho le es esencial) debe ser reconocida en espacio y tiempo, pues al hombre no se le puede ofrecer una realidad sino por esas formas.

Esto quiere decir que no puede existir una realidad empírica que no posea extensión e intensión, pues entonces su existencia no sería aquella que puede ser concida por la subjetividad sensible en una intuición empírica por medio de la sensibilidad: por medio de sus órganos corporales, e integrando representaciones espaciales, y por medio de su capacidad de representar integrando representaciones temporales. Pero es necesario que si se da en el espacio tenga extensión, y que si se da en el tiempo, tenga grado; luego es necesario que

si algo existe como realidad empírica posea una extensión y una figura y una diversidad empírica ordenable en una escala graduada. De otra manera, no podría considerarse con posibilidad de ofrecerse en una intuición, y si su existencia no puede ser reconocida de esa manera, **su existencia no puede ser la de una realidad empírica.**

Este nivel de la Teoría de la Realidad está integrado por una combinación de Realismo Empírico e Idealismo Transcendental. ¿Cuál es aquí el Realismo Empírico? Precisamente la premisa de todo el argumento, a saber: que lo que existe empíricamente es siempre algo que **puede** darse y que por lo tanto es independiente de la consciencia a la que se da; lo que existe es lo que está puesto de manera absoluta, en sí y por sí y no lo que se pone en un sujeto (lo cual sería una posición relativa). Ahora bien, podemos distinguir aquella realidad existente cuya posición absoluta puede ser apreciada a un sujeto inteligible (Cosa en sí en sentido transcendental) de aquella cuya posición absoluta **puede** ofrecerse a una realidad subjetiva sensible. Esta última es igualmente una realidad existente independientemente de la conciencia sensible, es una realidad puesta absolutamente, a la cual debemos considerar empíricamente como una cosa en sí (cosa en sí en sentido empírico), pero que sin embargo caracterizamos como aquella **existencia que puede hacerse patente a una subjetividad sensible por medio de una intuición empírica.** Justo a través de aquí podemos ver el juego del Idealismo Transcendental. La realidad empírica es la que puede darse a un sujeto sensible y cuyas peculiaridades son conocidas directamente en ese darse. Si ahora queremos teorizar acerca de las condiciones y características que debe poseer, acerca de los criterios firmes para reconocer algo como empíricamente existente, no tenemos sino que reparar en aquello que debe integrar necesariamente si ha de darse a la subjetividad sensible, y en las cosas o características que siguen de ello. Pues bien, para que algo se dé a la subjetividad sensible, corporal, debe poder ser localizado en el espacio, y debe poseer extensión, debe poder ser situado en la serie del tiempo y debe poseer grado. De otra manera no podría ser objeto para la subjetividad sensible y, por definición, la realidad empírica debe poder serlo. Al teorizar así, no hacemos sino considerar la posición absoluta de la cosa en sí empírica del Realismo empírico como el tipo de existencia que siempre puede darse a la subjetividad sensible, no hacemos sino introducir como relevante la consideración transcendental de la misma en cuanto fenómeno, como realidad que es dada para dicha subjetividad, que al imponer las condiciones generales de reconocimiento de lo existente empírico deviene en subjetividad transcendental. Definimos con esta teoría transcendental **qué es existir empíricamente** y decimos que esta forma de existencia viene caracterizada como aquella que debe poder hacer representable una extensión y un grado; si algo se considera como existente y no hace posible una representación de tales cosas, entonces no es un existente empírico, no es un fenómeno transcendental, sino una cosa en sí transcendental, cuya existencia viene definida como aquella que no puede ser apreciada por una subjetividad sensible, y que por lo tanto nada conocido puede erigirse en subjetividad transcendental (determinante de sus condiciones de conocimiento) respecto de ella. Así vemos que la noción que se sigue de cada uno de los principios matemáticos —extensión e intensión— forma parte de la teoría de la Realidad empírica, pues viene impuesta por las condiciones del **darse** de la realidad existente a la subjetividad sensible, siendo así definitorias de los rasgos a priori de lo que debemos **considerar** como **forma** de existencia 'empírica'.

El segundo nivel del Idealismo Transcendental y del Realismo Empírico es el constituido por el segundo grupo de principios: el de las Analogías o principios dinámicos. Estos principios suponen la existencia de la Realidad Empírica y los principios matemáticos y tienen como misión mostrar y dar a conocer las relaciones objetivas existentes en la realidad empírica. Justo por eso suponen ya definida qué sea la realidad empírica existente. Ahora bien, el problema aquí es: ¿cómo dar cuenta de las relaciones de la realidad existente empíricamente, que son relaciones absolutamente puestas en su existencia, si esas relaciones deben ser conocidas en el tiempo y éste impone una sucesión en principio subjetiva, al ser aprehendida la diversidad empírica? ¿Cómo esa sucesión subjetiva da cuenta de la relación existente en la diversidad real? La respuesta de Kant es: tenemos derecho a reconocer que la **sucesión que apreciamos en la consciencia es la sucesión de la realidad empírica, cuando y sólo cuando su orden de sucesión está determinado de acuerdo a una regla.** El motivo de ello es que la sucesión que impone la consciencia en la aprehensión de una diversidad empírica, no ofrece fundamento alguno para que su orden sea éste y no otro. Cuando la subjetividad lo descubre determinado, esto es, de acuerdo a una regla, entonces no puede sino atribuir su fundamento y razón a la propia existencia de la realidad empírica según ese orden (cf. el capítulo dedicado a la Analogía de la Sustancia y a la Analogía de Causa), porque en el primer nivel de Realismo Empírico se reconoció la existencia y sus determinaciones como independientes de la conciencia. Entonces se descubre un orden que es el de la Realidad empírica, pero que al mismo tiempo es transparente a la consciencia sensible. Así, el Realismo Empírico opera aquí diciendo: la realidad empírica posee un orden de existencia sucesivo, en el cual, a la existencia de cierta diversidad sigue la existencia de cierta otra; pero el Idealismo Transcendental añade que dicho orden sólo puede ser afirmado cuando la sucesión en la consciencia de una diversidad empírica, dada en la intuición, se aprecia estando sometida a reglas, desde la reflexión (según el test de la irreversibilidad) y la reproducción de la aprehensión. De otra manera el orden de lo real no podría hacerse 'orden consciente de lo real'.

Orden de realidad es el transparente a cualquier conciencia porque el problema que se trata de resolver es el de superar la subjetividad con la que **mi** conciencia ordena en primera instancia las intuiciones de lo real. La estrategia consiste en reconocer como orden de lo real aquél que es independiente de **mis** caprichos o asociaciones perceptivas o de **mis** momentos de aprehensión. Para eso tengo que pensar. Pero lo que concluyo se aplica a la realidad, porque esto es lo único que me interesa. Subjetivamente, por el pensar, salvo un problema que se había creado subjetivamente, por la aprehensión. Pero sólo porque el Realismo Empírico me propuso una realidad existente independiente de la conciencia, puedo valorar un orden de diversidad no-dependiente de mi conciencia —permanencia, sucesión objetiva, simultaneidad— como orden de lo real y además considerarlo como algo necesario para la objetividad. Esto hace que no pueda dejar de pensar lo real con esas formas de existencia temporal objetivas, con los principios sintéticos a priori, porque siempre tendré que superar el problema inicial de la aprehensión o de las asociaciones subjetivas de la imaginación. De ahí que la facultad de Juzgar Determinante sea efectivamente constitutiva de mi forma de pensar lo real, imponiendo qué debe ser **objeto** real, aunque no qué debe ser real. Porque el que el objeto sea algo real, no una mera ficción, el que nuestros conceptos tengan validez objetiva, es una conclusión que sólo es posible si la noción de realidad empírica, como aque-

llo que existe independientemente de la conciencia, ya ha sido previamente establecida, pues sólo así se valora como orden de lo real empírico existente el que no es arbitrario y dependiente de mi conciencia. Pero ese orden temporal es el que determina nuestros conceptos puros estableciendo juicios sintéticos a priori. Luego sin el Realismo Empírico del primer nivel no es posible el Idealismo Transcendental del segundo. El cumplimiento de los principios ordenadores del tiempo objetivo de las Analogías no es necesario para que algo exista empíricamente, sino para que algo sea **objeto** de experiencia. La necesidad es distinta porque en un caso se define qué es existir empíricamente, mientras que en otro se selecciona, de entre las formas lógicamente posibles de existencia empírica, aquellas que son necesarias desde el punto de vista de nuestro entendimiento y de sus funciones de síntesis. La necesidad en el primer caso es relativa al reconocimiento de su propia existencia (y en este sentido es una necesidad absoluta), mientras que en el segundo es relativo a su integración en una experiencia. La cuestión evidente es que la realidad empírica podría existir de tal manera que no fuera posible una experiencia de ella, o de otra manera, que la intuición puede darnos 'Erscheinung' sin que por ello el pensamiento dé algo como 'Phaenomenon'. Esto supondría que el esquema de una única experiencia posible, constituida desde la ordenación de un único tiempo objetivo (función ontológica) no se llenaría nunca empíricamente, porque no habría objetos a los que poder referir nuestros conceptos (función referencial) y, con ello, no habría una única experiencia **real** y **material**, aunque hubiera una única estructura formal de la misma. Y sin embargo, sin la forma 'phaenomenon' no podríamos conocer la realidad empírica, ya que no habría un filtro para reconocer qué ordenación de diversidad de las representaciones en la consciencia es **independiente** del orden en que los sitúa la propia conciencia. Tenemos así que la noción de 'Phaenomenon' en condición necesaria, pero no suficiente, de experiencia.

Tenemos por tanto que lo empírico juega respecto de lo transcendental, en las Analogías, de una manera muy diferente de como lo hacía en los principios matemáticos y en la Teoría de la Realidad empírica: en ésta última la necesidad hace referencia a que algo exista como tal realidad empírica según determinados rasgos; en las primeras, lo que es necesario es que la realidad empírica, ya considerada existente, exista de tal manera que pueda ser pensada y objetivada en una experiencia posible. **Lo importante a tener en cuenta para dar paso a nuestro nivel tercero de relación entre el Idealismo Transcendental y el Realismo Empírico, es el hecho de que con lo expuesto no se garantiza ni la existencia de objetos individualizados en la serie de realidad empírica, ni la existencia de una única experiencia posible como cuerpo ordenado de conocimiento de esos objetos individualizados.** En este incumplimiento de las dos funciones que empezaron a cumplir las Analogías, lo que obliga a establecer la facultad de Juzgar Reflexionante, y con ella el tercer nivel aludido.

En efecto, para que exista experiencia se requiere conocimiento de objetos, pero para que exista conocimiento de objetos es preciso no sólo que la diversidad empírica exista permanentemente, según relaciones de sucesión objetiva y según relaciones de simultaneidad, sin las cuales no podría ser pensada, sino además debe existir de tal manera que, manteniendo estas relaciones objetivas, permita a la subjetividad ser consciente de ella como formando una **unidad** constituida por el conjunto de estas tres clases de relaciones objetivas en el tiempo. Sólo desde esa consciencia de unidad llegamos a obtener efectiva consciencia

de **objetos,** de 'phaenomena'. Pero ello impone que la realidad empírica exista de tal manera que sea **rígidamente asociable**, e implica igualmente una capacidad subjetiva para apreciar esa asociación rígida de diversidad objetivada de manera intersubjetiva y aconceptual. Sólo así puede tenerse la noción de un objeto individualizado como referente de un concepto, el cual, a su vez, no es más que una unidad de notas conceptuales. Con ello se cumple la problemática referencial, consistente en proponer las condiciones necesarias por medio de las cuales puede establecerse la relación referencial entre un concepto y un objeto. Mi trabajo ha defendido que el estudio de esta problemática debe desarrollarse desde un análisis de la **K. der Äs. U.** y que en cierto sentido dicha obra reforma la teoría de la Afinidad Transcendental (o al menos uno de sus componentes) de la **KrV** por medio de su noción de Idoneidad de lo empírico en relación con nuestro entendimiento.

La problemática de la construcción de la experiencia no debe darse por concluida desde el establecimiento de la necesidad de un único tiempo objetivo y desde la construcción de un campo homogéneo de realidad posible, sino que también debe enfrentarse con la noción de experiencia desde un punto de vista material, esto es, considerada como cuerpo sistemático único de ese campo homogéneo de realidad. Sólo así veremos cumplida la problemática de la epistemología de Kant. El problema que se plantea aquí es similar al anterior: nuestra experiencia objetiva nos proporciona conocimiento de individuos, pero éstos pueden estar de tal manera constituidos que sea imposible establecer algún tipo de analogías entre ellos. Si así fuera, no habría posibilidad de reducir distintos hechos relativos a estos individuos a un hecho más básico y común a todos ellos, no habría posibilidad de establecer principios explicativos ni cadenas de inferencias. Con menos palabras: el conocimiento empírico sería un conocimiento histórico, pero no uno racional; la razón no tendría la más mínima virtualidad ordenadora sobre los objetos empíricos. De ahí que tenemos que pensar que si ha de ser posible una experiencia como cuerpo sistemático de conocimientos, la realidad empírica ha de existir de manera idónea, esto es, como si estuviera teleológicamente ordenada para posibilitar el uso de la razón (en su forma lógica) en el conocimiento empírico.

Estas dos idoneidades (de las que una posibilita la existencia de un uso empírico de nuestro entendimiento lógico el posibilitar la referencia de los conceptos empíricos a individuos, y otra la existencia de un uso empírico de la razón y la construcción de un cuerpo sistemático de principios empíricos) tienen una estructura común: la de que **obligan a suponer la realidad** empírica de una **forma determinada** si ha de ser posible el ejercicio real de una capacidad subjetiva. Sin embargo, en el fondo, esa forma de pensar no pretende referir a un hecho de la realidad empírica. Por eso, **la necesidad que imponemos es sólo relativa al ejercicio de las facultades, no a la realidad;** con ello no decimos que la realidad empírica sólo puede existir de esa manera o de otra, no **la** pensamos de ninguna manera, puesto que nuestra representación aquí no es un pensar (constitutivo), sino un suponer, esto es, algo que sólo tiene referencia a nuestra propia acción investigadora, a saber: a buscar las analogías, las semejanzas, las gradaciones e inducciones.

Es evidente, por todo ello, que **la necesidad** que las instancias del Idealismo Transcendental imponen a nuestra comprensión de lo empírico no es uniforme, sino que debe matizarse en cada uno de los tres niveles que hemos expuesto, poseedor cada uno de ellos de

un **modo de necesidad**. En el primero de ellos, el Idealismo Transcendental, como vimos, impone **con necesidad absoluta** la dimensión espacio-temporal a la realidad empírica, de tal manera que algo que no las integre no puede considerarse como empíricamente real. En el segundo nivel, el idealismo transcendental impone, **con necesidad relativa** a la posibilidad de un único tiempo empírico y a una única experiencia, que la realidad empírica existente mantenga un tipo de relaciones entre su diversidad de tal manera que puedan llevarse a la consciencia y hacerse transparente por medio de las representaciones objetivas del tiempo puro, a saber, la permanencia, la sucesión y la simultaneidad; obliga a que, si hay experiencia, se considere como **algo necesario,** y no accidental **a la misma, lo existente de lo empírico según la permanencia, la sucesión objetiva y la simultaneidad.** Pero esto es una conclusión resultante del reconocimiento de que sólo así nos percatamos de un orden de diversidad real independiente de mi conciencia (característica que reconocíamos en la existencia de la realidad empírica) y válida para cualquier conciencia. El Realismo Empírico juega aquí en un segundo nivel: la existencia independiente de nuestras representaciones se concreta como lo existente en el tiempo según una regla. Pero el Idealismo Transcendental da la razón de ello: pues sólo así podemos pensarlo de una manera objetiva y válida para cualquier conciencia, previamente definida como sentido interno o Imaginación. El tercer nivel está caracterizado porque el Idealismo Transcendental **no impone nada a la caracterización de la existencia de la realidad empírica en virtud de una cierta condición pura para que su existencia sea conocida** (sea espacio o tiempo), ni concreta sus características desde lo que es necesario para que la relación de su diversidad existente sea transparente a la propia conciencia como un orden independiente e involuntario de la misma, **sino que nos obliga a suponer lo real, a priori, como apropiado a nuestras herramientas epistemológicas básicas:** los conceptos empíricos y los razonamientos inferenciales. Este tercer nivel nos enseña esencialmente a considerar necesaria **para el conocimiento,** una facultad consistente en poder apreciar la individualidad de las cosas empíricas (capacidad del juicio estético), con su principio (a saber, el supuesto de que la diversidad empírica es idónea para la formación de conceptos empíricos) y para apreciar las semejanzas y analogías de principios en los sucesos empíricos (capacidad del juicio teleológico) con su principio (a saber, que los objetos y sucesos empíricos son idóneos a la formación de sistemas empíricos). Este principio respeta la existencia independiente de la realidad empírica, y no determina nuestro conocimiento de ella, ni a nivel de condición de conocimiento inmediato de la existencia ni a nivel de pensamiento, pues es consciente que aquello que hace referencia a la existencia de lo real no puede ser determinado por la subjetividad. En las Analogías no imponíamos una forma de existencia a lo real —cosa del todo punto imposible para la Subjetividad Transcendental—, sino que descubriendo en la conciencia un orden no-subjetivo, y por tanto de lo real externo, lo reconocíamos como necesario para —y sólo bajo esta condición— el establecimiento de una Experiencia. Por ello, el principio subjetivo de la Idoneidad se autopropone como ideal, no real, como principio subjetivo que sólo determina a la propia subjetividad. **Todo ello permite marcar las diferencias entre principios matemáticos, dinámicos y regulativos,** pero al mismo tiempo obliga a considerarlos conjuntamente como constituyendo una teoría acerca de nuestra comprensión de lo real, teoría a la que de hecho quedaba reducida la antigua disciplina de la Ontología. Esta reducción y su contenido es lo que ha pretendido exponer el presente trabajo.

BIBLIOGRAFIA

ADICKES, E. — **Kants Kritik der reinen Vernunft.** Berlin, 1889.

ADICKES, E. — **Kants Lehre von der Doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie.** Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929.

ADICKES, E. — **Kant und das Ding an sich**. Berlin, 1924. Reed. en Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977.

ALLISON, H. E. — Kant's Concept of Trascendental Object, en **Kant Studien,** 59 (1968), pág. 165-186.

ALLISON, H. E. — Kant's Critique of Berkeley; en **Journal of the History of Philosophy,** 11 (1973), pág. 43-65.

ALLISON, H. E. — Kant's non sequitur. An Examen of the Lovejoy. Strawson Critique of Second Analogy. En **Kant Studien** 62 (1971), pág. 367-378.

ALLISON, H. E. — **The Kant-Eberhard Controversy,** Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973.

ALLISON, H. E. — Transcendental Affinity. Kant's Answer to Hume. En L. W. BECK. **Third International Congress**, pág. 303-312.

AMERIKS, K. — Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument. En **Kant Studien**, 69 (1978), pág. 273-287.

ANDERSON, J. C. — A Discussion of Melnick's Argument from Time Magnitud. En **Kant Studien**, 68 (1977), pág. 349-354.

AQUILA, R. E. — The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant; en **Kant Studien**, 68 (1977), pág. 275-290.

BARKER, S. F. — Appearing and Appearances in Kant, en L. W. BECK, **Kant Studies Today,** pág. 274-290.

BARTUSCHAT, W. — **Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft.** Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 1972.

BAUMGARTNER, J. — On Kant's 'Matter of Appearance' en FUNKE G. **Akten des 4.Internationalen Kant-Kongresses**. Teil II, 2. pág. 265-270.

BAUCH, B. — **Immanuel Kant**. Berlin, 1923.

BECK, L. W. — Can Kant's synthetic Judgements be made Analytic, en L. W. BECK, **Studies in the Philosophy of Kant.** Indianapolis, The Bobbs Merrill Cmp. 1965; pág. 74-92.

BECK, L. W. — Hatte denn der Philosoph von Königsberg keine Träume?; en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,** Teil III; pág. 26-44.

BECK, L. W. — Ins there a Non Sequitur in Kant's proof of the Causal Principle? en **Kant-Studien,** 67 (1976), pág. 385-390.

BECK, L. W. (ed.) — **Kant Studies Today**, La Salle, Illinois, Open Court, 1969.

BECK, L. W. — Kant's Theory of Definition; en L. W. BECK, **Studies in the Philosophy of Kant;** pág. 61-74.

BECK, L. W. — Once Moore unto Breach. Kant's Answer to Hume, Again; en **Ratio**, 9 (1967), pág. 33-37.

BECK, L. W. (ed.) — **Proceending of the third International Kant Congress**. Dordrecht, Reidel Pu. Cmp. 1972.

BECK, L. W. — Rejoinder to Pr. Murphy and Willians; en **Ratio** 11 (1969), pág. 82-87.

BENNETT, J. — Analityc-Sinthetyc, en J. F. HARRIS. **Analyticity,** pág. 152-179.

BENNETT, J. — **La crítica de la Razón Pura de Kant. La Analítica**. Versión castellana de A. Montesinos. Alianza Editorial, Madrid, 1966.

BIRD, G. — Analityc and Sinthetyc; en **Philosophical Quarterly**, 11 (1961), pág. 227-237.

BIRD, G. — **Kant's Theory of Knowledge**. London, Routledge and Kegan Paul, 1965 (2.ª ed.).

BIRD, G. — Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction; en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses**. Teil I, pág. 1-14.

BLAHA, O. — **Die Ontologie Kants**. Müchen, Anton Pustet, 1967.

BOLLNOW, O. — **Hombre y espacio.** Barcelona, Ed. Labor, 1969.

BOSSART, W. H. — Kant's Transcendental Deduction; en **Kant Studien** 68 (1977), pág. 383-404.

BRITTAN, J. G. — **Kant's Theory of Science**. Princenton, Princenton University Press, 1978.

BRACKEN, H. M. — **The Early Reception of Berkeley's Immaterialism**. The Hague, Martinus Nijhoff, 1959.

BROAD, C. D. — **Kant. An Introduction**. (Ed. by C. Lewy). London, Cambridge University Press, 1978.

BRÖCKER, W. Kant über Wahrnehmung und Erfahrung; en **Kant Studien** 66 (1975), pág. 309-313.

BUBNER, R. Kant Transcendental Argument and the Problem of Deducction; en **The Reviews of Metaphysics**, 28 (1975), 453-468.

BUCHDAHL, G. The Concept of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science; en BECK, L. W. **Third International Kant-Congress**, pág. 149-172.

BUCHDAHL, G. The Kantian 'Dynamic of Reason', with special Reference to the Place of Causality in Kant's System; en BECK, L. W. **Kant Studies Today,** pág. 341-375.

BUCHDAHL, G. Transcendental Reduction: A concept for the interpretation of Kant's critical Method; en FUNKE, G., **Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses,** Teil I, pág. 28-44.

BUTTS, R. Hypothesis and Explanation in Kant's Philosophy of Science; en **Archiv für die Geschichte der Philosophie**, 43 (1961), pág. 153-171.

BUTTS, R. Kant on Hypothesis in the 'Doctrine of Method' and the 'Logik', en **Archiv für die Geschichte der Philosophie,** 44 (1962), pág. 185-203.

BUTTS, R. Kant's Schemata as Semantical Rules; en BECK, L. W. **Kant Studies Today,** pág. 290-301.

CAIRD, E. **The Critical Philosophy of Immanuel Kant**. II vls. Glasgow, 1889; Reed. en Amsterdam, Rodopi, 1969.

CARNAP, R. **Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre.** Berlin, Reuther and Reichard, 1922.

CASSIRER, H. W. **A Commentary on Kant's Critique of Judgement.** New York, Barnes and Noble, 1970.

CLEVE, J. V. Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy; en **Kant Studien,** 64 (1973), pág. 71-87.

COHEN, H. **Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft** (Einleitung von H. Holzhey). Leipzig, 1917; Reed. en Hildesheim, Georg Olms, 1978.

COHEN, H. **Theorie der Erfahrung.** Berlin, 1885, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. Harrwitz und Grossmann, 2. Ed.

COLEMAN, F. X. J. **The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetic**. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1974.

CRAWFORD, D. W. **Kant's Aesthetic Theory;** Madison, The University of Wisconsin Press, 1974.

CHIARI, E. **La Deduzione Trascendentale delle Categoria nella Critica della Ragion Pura;** Padova, C. E. D. A. M., 1971.

CHILD, F. Toward a Functional Definition of the A Priori. **Journal of Philosophy,** 41 (1944).

CHIODI, P. **La deduzione nell'opera di Kant**. Torino, 1961.

CHIPMAN, L. Kant's Categories and their Schematism; en **Kant Studien**, 63 (1972), pág. 36-50.

DETEL, W. Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft; en **Kant Studien**, 69 (1978), pág. 17-45.

DISTER, J. E. Kant's Regulative Ideas and the 'Objectivity of Reason'; en BECK, L. W., **Third International Congress,** pág. 262-270.

DREYFUS, G. L'apparence et ses paradoxes dans la Critique de la raison pure; en **Kant Studien,** 67 (1976), pág. 493-550.

DROSDOS, B. Eine Umbemerkte Quelle von Kant Logik Vorlesungen; en **International Studies in Philosophy**, 8 (1976), pág. 125-133.

DRYER, D. P. **Kant's Solution for Verification in Metaphysics**. London, George Allen and Unwin, 1966.

DU PLESSIS, S. I. **Kants Hypothesisbegriff.** Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972.

DUQUE PAJUELO, F. Física y filosofía en el último Kant; en **Anales del Seminario de Metafísica,** 9 (1974), pág. 61-75.

ECONOMOS, J. J. Kant's Theory of Concepts. The A priori-Empirical Distinction Reconstituted; en **Kant Studien,** 64 (1973), pág. 67-70.

EISLER, R. **Kant Lexicon**. Georg Olms, Hildesheim, 1961.

ENGELS, S. M. Kant's Copernican Analogy: A Reexamination. **Kant Studien,** 54 (1962), pág. 243-251.

ERDMANN, B. **Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft,** Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1973.

ERNST, W. **Der Zwecksbegriff bei Kant und sein Verhältnis zun den Kategorien.** Kant Studien Ergänzungsheft Bouvier Verlag, Bonn, 1909.

EWING, A. C. **A Sohrt Commentary on Kant's Critique of Pure Reason**. Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

EWING, A. C. **Kant's Treatment of Causality,** London, Kegan Paul, 1924.

FISCHER, K. **A Commentary on Kant's Critique of the Pure Reason.** London, 1866. Reed. en The Philosophy of Immanuel Kant, Garland Publ. New York, 1976.

FLONTA, M. Über Analytisch bei Kant; en **Kant Studien,** 67 (1976), pág. 210-215.

FOGELIN, R. S. — **Wittgenstein.** The Arguments of the Philosopher Routledge and Kegal Paul, London, 1978.

FRAISSE, J. C. — Perception et Expérience ou du lieu de la contingence dans la philosophie de Kant. **Revue Philosophe de la France et de l'Étranger,** 105 (1979), pág. 145-160.

FRAISSE, J. C. — Téléologie et théologie selon Kant, d'après la 'Dissertatio' de 1770 et la 'Critique du Jugement'; en **Revue de Métaphysique et de Moral,** 78 (1973), pág. 487-495.

FREGE, G. — **Fundamentos de la Aritmética.** Versión castellana de Ulises Moulines, ed. Laia, Barcelona, 1972.

FUNKE, G. (ed.) — **Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses.** Teil I: Symposiem; Teil II, Sektionen; Teil III, Vorträge. Berlin, Walter de Gruyter, 1975.

FUNKE, G. — Die Diskussion um die metaphysische kantinterpretation; en **Kant Studien,** 67 (1976), pág. 409-425.

GARCIA MORENTE, M. — **La filosofía de Kant. Una Introducción a la Filosofía.** Madrid, Espasa Calpe, 1975.

GARVER, N. — Analiticy and Grammar; en L. W. BECK, **Kant studies Today,** pág. 245-274.

GEORGE, R. — Transcendental Object and Thing in itself. The Distinction and its Antecedents; en **Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses,** Teil II, 2, pág. 186-196.

GOTTERBARN, D. — Kant, Hume and Analiticy; en **Kant-Studien,** 65 (1974), pág. 274-283.

GOTTERBANR, D. — Objectivity without Objects. A Non-Reductionist interpretation of the Transcendental object; en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalen Kant. Kongresses,** Teil II. 2., pág. 196-204.

GRANEL, G. — **L'equivoque ontologique de la pensée kantienne.** Paris, 1970, Gallimard.

GRAYEFF, F. — **Deutung und Darstellung der theorischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft.** Hamburg, Felix Meiner, 1966.

GRAYEFF, F. — The relation of Transcendental and Formal Logic; en **Kant Studien,** 51 (1959), pág. 349-352.

GRÜNBAUM, A. — **Philosophical Problems of Space and Time.** Reidel Pub. Dordrecht, 1973.

GUPTA, R. K. — Kant's definition of an Analityc Proposition. En **International Studies in Philosophy,** 8 (1976), pág. 114-120.

GUEROULT, M. La Structure de la Seconde Analogy; en VARIOS, **Studien zu Kants Philosophischen Entwicklung,** Hildesheim, G. Olms Verlag, 1967.

HAMLYN, D. M. Analytic Truths; en **Mind,** 65 (1956), pág. 359-376.

HARTMANN, N. **Ontología, V. Filosofía de la Naturaleza. Teoría especial de las Categorías. Categorías Organológicas. El pensar Teleológico.** (Versión castellana de José Gaos), F.C.E., México, 1964.

HARTNACK, J. **La teoría del Conocimiento de Kant.** (Versión castellana de C. García y J. A. Llorente). Madrid, Cátedra, 1977.

HARRIS, J. F. (ed.) **Analyticity.** Chicago, Quadrangle Book, 1970.

HARTMANN, K. The Analogies and After; en L. W. BECK, **Third International Congress,** pág. 47-63.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la Metafísica.** (Versión castellana de Greb Ibscher Roth), México, F.C.E. 1973.

HEIDEGGER, M. **La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los Principios Transcendentales.** Buenos Aires, Ed. Alfa.

HEIDEGGER, M. **La tesis de Kant sobre el ser; en Ser, Verdad y Fundamento** (Vers. castellana de Eduardo García Belsunce), Caracas, Monte Ávila, 1968, pág. 85-119.

HEIMSOETH, H. **Studien zur Philosophie Immanuel Kant,** II, Bonn, Bouvier Verlag, 1970.

HEIMSOETH, H. **Transcendentale Dialektic. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.** IV vols. Walter der Gruyte, Berlin, 1971.

HENKE, E. **Zeit und Erfahrung. Eine Konstruktive Interpretation des Zeitbegriff der Kritik der reinen Vernunft.** Meisenheim am Glam, Verlag Anton Hain, 1978.

HENRICH, D. Die Beweisstruktur von Kants Transzendentaler Deduktion; en PRAUSS, G. **Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln,** pág. 90-105.

HENRICH, D. **Identität und Objectivität: Eine Untersuchung über Kants transcendentale Deduktion.** Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1976.

HINTIKKA, J. Dinge an sich Revisited, en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,** Teil I., pág. 86-96.

HINTIKKA, J. Kant on the Mathematical Method; en HINTIKKA, J. **Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology,** Dordrecht, Reidel Publ. 1974, pág. 160-184.

HINTIKKA, J. Kant's New Method of Thought and his Theory of Mathematic; en HINTIKKA, J. **Knowledge and the Known,** pág. 126-135.

HINTIKKA, J. On Kant's Notion of Intuition (Anschauung); en PENELHUM & MAC INTOSH, **The First Critique,** pág. 38-54.

HINTIKKA, J. Un Análisis de la Analiticidad; en HINTIKKA, J. **Lógica. Juegos de Lenguaje e Información. Temas kantianos de filosofía de la Lógica.** (Versión castellana de A. García Suárez). Madrid, Tecnos, 1973.

HOCHE, H. V. **Nichtempirische Erkenntnis. Analytische Urteile und synthetische a priori bei Kant un Husserl.** Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1964.

HOPPE, H. **Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus Postumun.** Frankfurt a.M., Vittorio Kolsterman, 1969.

HOWELL, R. Intuition, Synthesis and Individuation, en **Nous,** 7 (1973), pág. 207-232.

JUSTIN, G. D. **Re-Relating Kant and Berkeley; en Kant Studien,** 68 (1977), pág. 77-90.

JUSTIN, G. D. **On Kant's Analysis of Berkeley; en Kant Studien** 65 (1974), pág. 20-23.

KAULBACH, F. **Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkes; en PRAUSS, G. Kant-Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln,** pág. 105-130.

KEMP, J. **The Philosophy of Kant.** London, Oxford University Press, 1968.

KEMP SMITH, N. **A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason.** New York, Humanities Press, 1962.

KOPPER, J. Kant zweite Analogie der Erfahrung; en **Kant Studien,** 61 (1970), pág. 289-307.

KÖRNER, S. **Kant** (Versión castellana de I. Zapata). Madrid, Alianza, 1977.

KÖRNER, S. On the Kantian foundation of Science and Mathematics; en PENELHUM & MAC INTOST, **The First Critique,** pág. 97-109.

KRAUSSER, P. Kant's Theory of the Structure of Empirical Scientific Inquiri and two Implied Postulates Regarding Things in Themselves; en L. W. BECK, **Third International Congress,** pág. 369-376.

KRAUSSER, P. One Some Arguments of a Special Deduction in Kant's Chapter on the Analogies; en LABERGUE, P. **Actes du Congrès d'Otawa sur Kant.**

KRAUSSER, P. Zu einer systematischen Rekonstruktion der Erkenntnis und Wissenschatstheorie in Kants Kritik der reinen Vernunft. Teil IV: Zum Verhältniss von Kategorien, Schemata und Grundsätzen und der Rolle der Analogien Kapitel in der sogennanten 'Deduction'; **en Kant Studien,** 67 (1976), pág. 141-155.

KRÜGER, G. **Critique et Moral chez Kant,** Beauchesne et ses fils, Paris.

LABERGUE, P. (ed.) **Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions angloamericaine et continental.** Editions de l'Université d'Ottawa, Otawa, 1976.

LACHIERE-REY, P. **L'Idealisme Kantienne.** Paris, Vrin, 1950.

LACROIX, J. **Kant y el Kantismo** (versión castellana de J. A. Sirolli), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969.

LEBRUN, R. **Kant et le fin de la Metaphysique. Essai sur la 'Critique de la Faculté de Juger'.** Paris, Armand Colin, 1970.

LEHMANN, G. Kant und der Evolutionismus. Zur Thematik der Kantforschung Paul Menzers; en **Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kant,** Berlin, 1969, Walter de Gryter, pág. 219-247.

LOVEJOY, A. O. On Kant's Reply to Hume; en GRAM, M. S. **Kant: Disputed Question,** Chicago, Quadrangle Book, 1967, pág. 287-308.

LÜTTERFELDS, W. Deduktion und Konstruktion. Kant widersprüchliche Theorie des geometrischen A priori; en **Kant-Studien,** 66 (1975), pág. 418-446.

LLANO, A. **Fenómeno y Trascendencia en Kant.** Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1973.

MACFARLAND, J. D. **Kant's Concep of Teleology.** University of Edimburgh Press, 1970.

MARCUCCI, S. **Aspetti epistemologici della Finalitá in Kant.** Edt. Felice le Monnier, Firenze, 1972.

MARTIN, R. M. On Analyticity; en HARRIS, F. **Analyticity,** pág. 179-188.

MARTIN, Got. **Science Moderne et Ontologie traditionelle chez Kant** (Versión francesa de J. C. Pignet). P.U.F., Paris, 1963.

MAYZ VALLENILLA, E. **El problema de la Nada en Kant.** Madrid, Revista de Occidente, 1965.

MEERBOTE, R. The Unknowability of Things in themselves; en L. W. BECK, **Third International Congress,** pág. 415-424.

MELNICK, A. **Kant's Analogies of Experience.** Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

MEYER, M. Le paradoxe de l'object chez Kant; en **Kant Studien,** 68 (1977), pág. 290-305.

MILLER-LAUTER, G. Kant Wiederlegung des Materialen Idealismus; en **Archiv für die Geschichte der Philosophie,** 46 (1964), pág. 68-83.

MILLER, L. W. Kant's Philosophy of Mathematics; en **Kant Studien,** 66 (1975), pág. 297-309.

MILES, M. L. **Logik und Methaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zwiefachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft;** Frankfurt a.M. Vittorio Kolsterman, 1978.

MITTELSTAEDT, P. **Philosophical Problems of Modern Physics.** Dordrecht, Reidel Pub. 1976.

MONTERO, F. Elementos Semánticos en el Sistema Kantiano; en **Teorema,** 3 (1973), pág. 481-510.

MONTERO, F. **El Empirismo Kantiano.** Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, 1973.

MONTERO, F. La ambigüedad del Fenómeno en la filosofía kantiana, en **Pensamiento,** 32 (1976), pág. 5-22.

MONTERO, F. La Deducción de las categorías kantianas; en **Teorema,** 6 (1976), págl 249-277.

MONTERO, F. Notas para una revisión de la Fenomenología; en **Man and World,** 2 (1968), pág. 117-138.

MOORE, E. G. **Some Problems of Philosophy.** London 1953.

MÖRCHEN, H. **Die Einbildungkraft bei Kant;** Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970.

MOREAU, J. Le temps, la sucession et les sens interne; en **Kant Studien;** en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalem Kant-Kongresses,** Teil I, pág. 184-200.

MORPURGO-TAGLIABUE, G. La finalitá in Kant e le scienze empirische de lla Nature; in **Revista Critica di Storia della Filosofia,** 13 (1958), pág. 305-318.

MOUTSOUPOULOS, G. **Forme et Subjectivité dans l'Esthétique Kantienne.** Aix en Provence, Publications de la Faculté des Lettres, 1964.

MURPHY, J. G. Kant's Seconde Analogy as an Answer to Hume; en **Ratio,** 9 (1969), pág. 75-78.

NATORP, P. **Kant y la Escuela de Marburgo,** México, 1975, Ed. Porrúa.

OISERMAN, T. I. Die Dinge an sich un die Noumena; en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalen Kant. Kongresses,** Teil III, pág. 96-103.

PALACIOS, J. M. **El Idealismo Transcendental: Teoría de la Verdad,** Madrid, Gredos, 1979.

PAP, A. **Semántica y Verdad Necesaria.** México, F.C.E., 1970.

PAPE, I. Der paradoxe Schein. Zur notwendigen Fortschreibung einer Kantischen Berichtigung des begriffs von Veräanderung; en **Kant Studien,** 67 (1976), pág. 466-480.

PARSON, Ch. Kant's philosophy of Arithmetic; en MORGENBESSER, SUPPES, WHITE (eds) **Philosophy, Science and Method,** New York, St. Martin's Press, 1969, pág. 568-594.

PATON, H. J. Formal and Transcendental Logic; en **Kant Studien,** 49 (1957-58), pág. 245-264.

PATON, H. J. Kant on the Errors of Leibniz; en L. W. BECK, **Kant Studies Today,** pág. 72, 88.

PATON, H. J. **Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft,** London, Allen & Unwin, 1965.

PENELHUM, T. (ed) **The First Critique. Reflections on Kant's Critique of Pure Reason.** Belmont, Wadsworth Pub. 1969.

PETERS, W.S. Widerspruchfreiheit und Konstruirenbarkeit als kriterien für die mathematische Existenz in Kants Wissenschaftstheorie; en **Kant Studien** 57 (1966), pág. 178-186.

PRAUSS, G. **Erscheinung bei Kant. Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft.** Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

PRAUSS, G. **Kant und das Problem der Dinge an sich,** Bonn Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1974.

PRAUSS, G. **Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln.** Köln, Kiepenheuer and Witsch, 1973.

PRICHARD, H. A. **Kant's Theory of Knowledge,** Oxford at the Clarendon Press, 1909. Reed. en The Philosophie of I. Kant. Garland Publ. New York, 1976.

PROUST, J. Analyse et Definition chez Kant; en **Kant-Studien,** 66 (1975), pág. 3-35.

QUINE, W. V. **From a Logical Point of View.** New York, Harper a Row, 1953.

QUINTON, A. The Apriori and the Analytic; en **Proceeding of the Aristotelian Society,** 64 (1964-65), pág. 31-53.

RÁBADE, S. **Aspectos Gnoseológicos de la Filosofía de Kant.** Madrid, 1969, Gredos.

RÁBADE, S. La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica Transcendental; en **Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense,** 13 (1978), pág. 9-29.

REICHENBACH, H. **The Theory of Relativity and a Priori Knowledge** (Translated and edited, with an introduction, by Maria Reichenbach). Los Angeles, University of California Press, 1965.

ROBSON, H. E. Kant's Concept of Intuition; en FUNKE, G., **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,** Teil Ii, pág. 240-245.

RÖD, W. Die Bedeutung von Wirklichkeit in Kants Theorie der Erfahrung; en **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,** II. 2. pág. 240-247.

ROHS, P. Die Transcendental Apperception als Bedingung der Möglichkeit von objektiv wirklicher Synthesis; en **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,** Teil II. 2. pág. 329-336.

ROSENTHAL, J. The Analytic and the Synthetic and C. I. Lewis, en **Tulane Studies in Philosophy,** 17 (1968), pág. 115-124.

ROTENSTREICH, N. **Experience and his Systematization. Studies in Kant.** The Hague, M. Nijhoff, 1965.

ROUSSETT, B. **La doctrine kantienne de l'Objectivité. L'Autonomie comme devoir et desoir.** Paris, Vrin, 1967.

RUSSELL, B. **Problems of Philosophy.** Oxford Unversity Press, 1912.

SCARAVELLI, L. **Opera. Scritti Kantiani. Osservacioni sulla Critica del Judigio.** Firenze, La Nuova Italia Editrice.

SCHÄFER, L. The Restrictive and Proliferative Function of Kant's Regulative Ideas; en L. W. BECK, **Third International Congress,** pág. 480-486.

SCHÄFER, L. **Kant's Metaphysik der Natur.** Berlin, 1966, Walter der Gruyter.

SCHAPPER, E. Kant's Schematism reconsidered; **Review of Metaphysic,** 18 (1964), pág. 267-292.

SCHARADER, G. Kant's Theory of Concepts; en **Kant studien,** 49 (1957-8), pág. 264-279.

SELLARS, W. **Science and Methaphysics. Variations on Kantian Themes.** London, 1968, Routledge & Kegan Paul.

SERRUS, Ch. **L'Esthetique Transcendental et le Science Modern,** Paris, Félix Alcan, 1930.

SIMMEL, G. Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile; en **Kant Studien,** Vol. I, pág. 416-421.

SIMON, J. Phaenomena and Noumenòn; the Use and Meaning of the Categories; en L. W. BECK, **Third International Congress,** pág. 521-528.

SMART, H. R. Two Views on Kant and Formal Logic; en **Philosophical and Phenomenological Research,** vol. 16 (1955), pág. 151-191.

STADLER, A. **Kants Teleologie,** Berlin, 1912. Ed. F. Dümmlers Verlag.

STADLER, I. Perception and Perfection in Kant's Aesthetica, en WOLFF, R. P. **Kant,** pág. 339-385.

STEGMÜLLER, W. Gedanken über eine mögliche Rekonstruktion von Kant Methaphysik der Erfahrung; en **Ratio**, 9 (1967), pág. 1-30, 10 (1968), pág. 1-31.

STERN, L. S. Empirics Conceptas Rules in the Critique of Pure Reason; en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,** II. 2. pág. 158-166.

STRAWSON, P. F. Imagination and Perception; en FORSTER, L. & SWANSON, J. W. **Experience and Theory,** Duckworth University of Massachussetts, 1970.

STRAWSON, P.F. & GRICE, H. P. In Defense of a Dogma; en J. F. HARRIS, **Analyticity,** pág. 23-54.

STRAWSON, P. F. **Los límites del Sentido: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura.** (Vers. cast. Car. Thiebauth. Madrid, Revista de Occidente, 1975.

STROUD, B. Transcendental Arguments; en **Journal of Philosophy,** 65 (1968), pág. 241-256.

STUHLMANN-LAEISZ, R. **Kants Logik.** Berlin, Walter de Gruyter, 1976.

SUCHTING, W. A. Kant's Second Analogy of Experience; en L. W. BECK, **Kant Studies Today,** pág. 322-341.

SWINBURNE, R. G. Analyticity, necessity and Apriority; en **Mind,** 84 (1975), pág. 225-243.

TAKEDA, S. **Kant und das Problem der Analogie. Eines Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie.** Den Haag, M. Nijhoff, 1969.

THOMPSON, M. Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology; **The Review of Metaphysics,** 26 (1972), pág. 314-343.

TORRETI, R. La Geometría en el pensamiento de Kant; en **Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense,** pág. 9-61. 9 (1974).

TORRETI, R. **Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía Crítica.** Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

TURBAYNE, C. M. Kant's Relation to Berkeley; en L. W. BECK, **Kant Studies Today,** pág. 88-117.

TUSCHLING, B. **Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft und des Opus Postumun;** en PRAUSS, G. **Kant, Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln,** pág. 175-192.

TUSCHLING, B. **Metaphysiche und transcendentale Dynamik in Kants Opus Postumun.** Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

UEHLING, T. E. **The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment;** The Hague, Mouton Verlag, 1971.

UEHLING, T. E. Wahrnehmungurteile and Erfahrungsurteile reconsidered; en **Kant Studien,** 69 (1978), pág. 341-351.

VAIHINGER, H. **Die Transzendentale Dedukzion der Kategorien.** Halle, 1902.

VAIHINGER, H. **Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunf.** II vols. Scientia Verlag, Aalen, 1970.

VAIHINGER, H. **The Philosophy of 'As If'. A systeme of the theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind** (Ver. Ing. de C. K. Ogden). London, Routledge & Kegan Paul, 1968.

VAIHINGER, H. Zu Kants Wiederlegung des Idealismus; en **Strassburger Abhandlugen zur Philosophie,** Freiburg, 1884.

VIGNOLA, P. E. Seele et Gemüt selon Kant; en LABERGUE, P. **Actes du Congres d'Ottawa sur Kant,** pág. 424-431.

VILLACAÑAS, J. L. **La formación de la Critica de la Razón Pura.** Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, Valencia, 1980.

VILLACAÑAS, J. L. La tesis de Kant sobre la noción de Existencia; en **Teorema,** 10 (1980), pág. 55-86.

VLEESCHAUWER, H. J. **La Deduction Transcendentale dans l'oeuvre de Kant.** III vols. Paris, 1937. Reed. en The Philosophy of I. Kant, Garland Publ. New York, 1976.

VLEESCHAUWER, H. J. **La evolución del pensamiento kantiano,** Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

VÖRLANDER, K. **Kant's Weltanschaung aus seinen Werken,** Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1919.

VUILLEMIN, J. **Physique et Méthaphysique kantiennes,** Paris, 1955, P.U.F.

VUILLEMIN, J. The Kantian Theory of Space in the Light of Groups of Transformations; en L. W. BECK, **Kant Studies Today,** pág. 141-160.

WALKER, R. **Kant,** en The Arguments of the Philosophers. Routledge and Kegan Paul, London, 1978.

WAGNER, H. Poppers Deutung von Kant Kritik der reinen Vernunft; en **Kant Studien**, 67 (1976), pág. 425-442.

WAISSMANN, F. Analytic-Synthetic; en **Analysis**, 10 (1950), pág. 25-40.

WALSH, W. H. Intuition, Judgment and Appearance; en FUNKE, G. **Akten des 4. Internationalem Kant-Kongresses**, Teil III, pág. 192-207.

WALSH, W. H. Kant on the Perception of Time; en L. W. BECK, **Kant Studies Today**, pág. 160-181.

WALSH, W. H. **Kant's Criticism of Metaphysics**, Edinburgh, The University Press, 1975.

WALSH, W. H. Schematism; en WOLFF, R. P. **Kant**, pág. 71-88.

WARD, J. **A Study of Kant and a Lecture on Kant.** Cambridge, 1922, Reed. en The Philosophy of I. Kant, Garland Publ. New York, 1976.

WARNOCK, G. J. Concepts and Schematism; en **Analysis**, 9 (1948-9).

WARNOCK, M. **Imagination**, Berkeley, University of California Press, 1976.

WAHSBURN, M C. The Second Edition of the Critique: Toward a Understanding of its Nature and Genesis; en **Kant Studien**, 66 (1975), pág. 277-291.

WATSON, J. **The Philosophy of Kant explained.** Glasgow, 1908. Reed. en The Philosophy of I. Kant, New York, 1976, Garland Publ.

WELDON, T. D. **Kant's Critique of Pure Reason.** Oxford. The Clarendon Press, 1958.

WERKMEISTER, W. H. The Critique of Pure Reason and Physics; en **Kant Studien**, 68 (1977), pág. 33-46.

WERKSMEISTER, W. H. Kant's philosophy amdn Modern Science; en **Kant Studien**, 66 (1975), pág. 35-58.

WILKERSON, T. E. Time, Cause and Object. Kant's Second Analogy of Experience; en **Kant Studien**, 62 (1971), pág. 351-367.

WILKERSON, T. E. Transcendental Arguments Revisited; en **Kant Studien**, 66 (1975), pág. 102-116.

WILSON, M D. Kant and 'the Dogmatic Idealism of Berkeley'. **The Journal of the History of Philosophy**, 9 (1971), pág. 459-477.

WILSON, M. D. Kant on Intuition; en **Philosophical Quarterly**, 25 (1975), pág. 247-265.

WILSON, M. D. On Kant and the Refutation ob Subjectivism; L. W. BECK, **Third International Congress**, pág. 597-607.

WOLFF, R. P. (ed.) **Kant. A Collection of Critical Essays.** Anchor Book, MacMillan, London, 1968.

WOLFF, R. P. A Reconstruction of the Arguments of the Subjective Deduction; en **Kant,** ed. R. P. WOLFF, pág. 88-134.

ZIMMERMAN, R. L. The Asthetics Judgment; en WOLFF, R. P. **Kant,** pág. 385-409.

INDICE

Págs.

PRIMERA PARTE

El texto de este trabajo, ligeramente alterado, se presentó como tesis de Doctorado el día 9 de mayo de 1981, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. El tribunal, compuesto por los profesores Fernando Montero, Ramón Vall, Pedro Cerezo, Sergio Sevilla y Tomás Vives, le otorgó la calificación de Sobresaliente cum laude. Algunas de sus observaciones y sugerencias, que aquí reconozco con agradecimiento, están incorporadas al texto.

Impreso por
Gráficas TORSAN, S.L.
Valencia